

اقبال

اور۔ مغربی مفکرین



جگن ناتھ آزاد

مکتبہ عالیہ ، لاہور

فکرِ اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آسکتی جب تک ہم اپنے محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں میں یہ عرض کروں گا کہ فکرِ اقبال کے مکمل تجزیے کے لیے ہمیں اور دُور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم اور فلسفی تھے اور اُنہوں نے تحصیلِ علم کے لیے رسول اللہ کی اس حدیث پر عمل کیا۔ ”اَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ كَانَ بِالصَّيْنِ“

جگن ناتھ آزاد



اقبال اور --- مغربی مفکرین

(مضامین)

جگن ناتھ آزاد

Download Link

<https://www.taameernews.com/2019/04/iqbal-aur-maghribi-mufakkireen-pdf.html>

اقبال اور مغربی مفکرین

جگن ناتھ آزاد

مکتبہ علم و دانش، لاہور

رکابی رائٹ (جگن ناتھ آزاد

(ہندوستان)	۱۹۷۵ء	پہلی اشاعت
(پاکستان)	۱۹۷۸ء	نئی طباعت
(پاکستان)	۱۹۸۷ء	تیسرا ایڈیشن
(پاکستان)	۱۹۹۱ء	چوتھی طباعت
(پاکستان)	۱۹۹۴ء	پانچویں طباعت

قیمت : ایک سو اسی روپے

ناشر :

مکتبہ علم و دانش، لاہور

مطبع : مرکٹنل پریس، لاہور۔

اُستادِ محترم سید عابد علی عابد مرحوم کے نام

جنہوں نے ۱۹۳۹ء میں راولپنڈی سے آتے ہوئے ایک لڑکے
کو لاہور کی سڑکوں پر آوارہ پھرتے دیکھا اور اسے اپنے سایہ
عاطفت میں لے کر وہ سب کچھ دے دیا جو فیضانِ نظر اور مکتب
کی کرامت دونوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔

”آسماں تیری لحد پر شبِ بنم افشانی کرے“

مکمل نامہ آزاد

فہرست

	حرفِ اول
	طباعتِ دوم
	تمہید
۱۹	۱۔ اقبال اور فکرِ لیونان
۴۰	۲۔ اقبال اور جدید فکرِ مغرب (سکین، لاک اور کانٹ)
۴۷	۳۔ اقبال اور فحش
۵۲	۴۔ اقبال اور شوہن ہار
۶۱	۵۔ اقبال اور کازل ماکس
۹۹	۶۔ اقبال اور نیٹو
۱۱۷	۷۔ اقبال اور برکات
۱۲۵	۸۔ اقبال اور دانستے
۱۵۷	۹۔ اقبال اور بلٹن
۱۸۲	۱۰۔ اقبال اور گوٹے
۱۹۰	۱۱۔ اقبال اور آئن سٹائن
۲۴۳	حرفِ آخر

حرفِ اول

(طباعتِ اول)

یہ کتاب ایک معذرت نامے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال اور مغربی مفکرین کے ذہنی قُرب و بعد کا موضوع جس تفصیلی بحث کا متقاضی ہے وہ اس کتاب میں نظر نہیں آئے گی۔ دراصل اس کتاب کی ابتدا ایک مقالے سے ہوئی جو مدت ہوئی میں نے ماہِ نامہ آج کل دہلی کے مدیر کی فرمائش پر لکھا تھا۔ یہ مقالہ لکھنے کے بعد مجھے ایک طرح کی تشنگی کا احساس رہا اور میں اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود وقتاً فوقتاً اس میں کچھ نہ کچھ اضافہ کرتا رہا۔ ان تمام اضافوں کے بعد موجودہ صورت میں یہ مقالہ میں کارمین کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

لیکن مجھے اس بات کا شدید احساس ہے کہ یہ مقالہ اس وقت بھی نامکمل ہی ہے۔ اقبال کا کلام فکر و معانی کا ایک بحر ہے پایاں ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اقبال نے فکر اور جذبے کو اس خوبصورتی کے ساتھ ہم آہنگ کیا ہے بلکہ فکر ہی کو اس طرح جذبہ بنا کے پیش کیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا دشوار ہے۔ اس لیے اس مقالے کی تکمیل کے دوران میں ایسے مقامات اکثر آئے ہیں جب میں اس موضوع پر کچھ لکھنے بیٹھا ہوں تو کلامِ اقبال میں اس

طرح محو ہو گیا کہ گھنٹوں اسی مطالعے میں گزر گئے اور میں ایک حرف بھی نہ لکھ سکا۔

میرے مٹنے کا تم شاید بیکھنے کی چیز تھی

کیا بتاؤں اُن کا میرا سا منا کیونکر ہوا (اقبال)

اصل میں جہاں تک کلامِ اقبال پر قلم اٹھانے کا تعلق ہے اس کی دل کشی، تازگی، رعنائی اور مشکفتگی ہمیشہ میری راہ میں حائل رہی ہے لیکن میں یہ کہہ کے اس مقالے کی خامیوں کے لیے وجہ جواز پیدا کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں۔ یہ مقالہ اگر نامکمل ہے تو یہ میرا سرسری کوتاہی ہے اور میری یہ بڑی آرزو ہے کہ اُر دو فارسی اور فلسفے کا کوئی طالب علم اس موضوع کا اور گہرائی سے مطالعہ کرے اور صرف یہی نہیں کہ جن مغربی فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بُعد کا ایک سرسری مطالعہ میں نے اس مقالے میں پیش کیا ہے اُن کے تعلق سے فکرِ اقبال کے بارے میں اور زیادہ گہرا مطالعہ پیش کرے بلکہ جن فلسفیوں کا ذکر اس کتاب میں بالکل نہیں آیا یا محض برائے وزین بیت آیا ہے مثلاً آئن اسٹائن، ہیکل، آگسٹس کوٹس وغیرہم اُن کے بارے میں وضاحت سے بیان کرے کہ اقبال نے ان کے افکار کا اثر کس حد تک قبول کیا اور کہاں کہاں اقبال کے نظریات ان مفکرین کے نظریات سے متصادم ہوئے۔

اقبال کے فکر پر اس وقت تک جو کچھ بھی کام ہوا ہے وہ اس قطعیت کے پس منظر میں ہوا ہے کہ اقبال صرف اسلامی تفکر سے متاثر ہوئے ہیں۔ کلامِ اقبال پر اسلامی تفکر کی چھاپ سے انکار نہیں لیکن یہ فرض کر لینا کہ مشرق و مغرب کے اور تمام فکری دھاروں سے اقبال بے نیاز رہے ہیں کلامِ اقبال کے باوجود مطالعے کا نتیجہ نہیں بالخصوص جبکہ اقبال خود کہتے ہیں کہ فلسفے میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔

فکرِ اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آ سکتی جب تک ہم اس خود ساختہ محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں میں یہ عرض کروں گا کہ فکرِ اقبال کے مکمل تجزیے کے لیے ہمیں اور دور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم اور فلسفی تھے اور انہوں نے تحصیل علم کے لیے رسول اللہ کی اس حدیث پر عمل کیا:

”اَطْلُبُوا الْعَنَمَ وَلَوْ كَانَ بِالنَّصِيبِ“

چنانچہ اُن کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں اسلامی تفکر کے ساتھ ہی ساتھ قدیم ہندوستانی فلسفہ، مغربی فلسفہ اور مارکس اور اینگلز کا جدلیاتی مادی نظام فکر بھی شامل ہے۔ اگر ہم کلامِ اقبال سے یہ تمام فکری عناصر خارج کر دیتے ہیں تو ان کی نظم و نشر کا اکثر حصہ مفہوم سے عاری ہو کے رہ جاتا ہے اور فکرِ اقبال کی محض ایک ادھوری اور نامکمل تصویر ہمارے سامنے آتی ہے۔

جگن ناتھ آزاد

سری نگر، ۲۱ اگست ۱۹۷۴ء

طباعتِ دوم

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی نے دسمبر ۵۷ء میں شائع کیا تھا۔ اب اس کی نئی طباعت مکتبہ عالیہ لاہور کے زیرِ اہتمام ہو رہی ہے۔ مکتبہ عالیہ کے پرنسپل جناب جمیل التبی کے ساتھ اقبال عالمی کانگریس کے موقع پر لاہور میں میری ملاقات ہوئی اور انھوں نے پاکستان کے لیے اس کتاب کے حقوق اشاعت مجھ سے حاصل کیے۔

میں نے طباعتِ اول میں ”حرفِ اول“ کے زیرِ عنوان اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں بعض مغربی فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بعد کا ایک سرسری مطالعہ نظر آئے گا۔ میری خواہش تھی کہ طباعتِ دوم کے لیے میں اس کے مندرجات پر کہیں کہیں نظر ثانی کروں، بعض مسائل پر دوبارہ بحث کروں اور چند ابواب کا اضافہ کروں لیکن بوجہ مجھے اس کام کے لیے فرصت نہ مل سکی۔ اس لیے یہ کتاب طباعتِ اول کے مطابق ہی پیش کی جا رہی ہے۔ اسی سبب سے میں نے اسے ”ترتیب نو“ کا نہیں بلکہ طباعتِ دوم کا نام دیا ہے۔

اس طباعتِ دوم کے وقت عزیز محترم ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (شعبہ اردو گورنمنٹ کالج سرگودھا) نے بعض گراں قدر مشورے دیے ہیں۔ میں ان کا صمیم قلب سے شکر گزار ہوں لیکن اس سے زیادہ میں ان کا اس لیے ممنون ہوں کہ کتاب کی طباعت کا جملہ ان کی نگرانی میں طے ہو رہا ہے اور انھوں نے کتابت شدہ کاپیاں پڑھنے کی زحمت اپنے ذمے لے لی ہے۔ یہ کام گراں قدر مشورے دینے سے کہیں زیادہ مشکل ہے۔

اس کتاب کی پاکستان میں اشاعت کے لیے میں اپنے عزیز دوست ڈاکٹر سلیم اختر کا

تہر دل سے شکر گزار ہوں جن کی بدولت مکتبہ عالیہ لاہور کے منتظمین جناب جمیل النبی اور جناب الطاف کے ساتھ میرا تعارف ہوا اور نتیجہً مکتبہ عالیہ لاہور کے زیر اہتمام یہ کتاب پاکستان سے شائع ہوئی۔ جناب جمیل النبی اور جناب الطاف کا شکر یہ ادا کرنا بھی میں اپنا فرض سمجھتا ہوں جنہوں نے لاہور سے اس کتاب کو شائع کرنے کا اہتمام کیا اور لاہور کے ساتھ میرے تعلق خاطر کو اور زیادہ استوار کرنے کے لیے فضا پیدا کی۔

عمرِ مال باد اور از اسے ساقیانِ جاوید!

جگن ناتھ آزاد

شعبہ اردو
جموں یونیورسٹی، جموں
۱۹۷۸ء

تیسری طباعت

اس ایڈیشن میں صرف ایک نئے مقالے ”اقبال اور آئن اسٹائن“ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ میں اپنی انتہائی خواہش کے باوجود زیر نظر کتاب پر نظر ثانی نہیں کر سکا ہوں۔ اور اقبال اور آئن اسٹائن کے علاوہ جن نئے عنوانات پر مقالے اس کتاب میں شامل کرنا چاہتا ہوں ان پر ابھی تک قلم نہیں اٹھا سکا۔

جگن ناتھ آزاد

پلٹن انٹرنیشنل
لاہور
۱۹۸۶ء

تمہید

فلسفہ مغرب کے تعلق سے کلامِ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے اس قدر افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے کہ حقیقت اسی افراط و تفریط میں گم ہو کے رہ گئی ہے۔ اہل قلم کی ایک جماعت نے مذہبی جو شس میں یہ ثابت کرنے کے لیے پورا زور لگا دیا ہے کہ علامہ اقبال نے قدم قدم پر مختلف مغربی فلاسفیانہ نظریات کی تردید اور تقلیط کی ہے۔ دوسری جماعت اُن حضرات پر مشتمل ہے جن کے نزدیک علامہ اقبال کے افکار مغربی مفکرین کے افکار کا پر تو ہیں۔ یہ حضرات اس ضمن میں نیٹھے اور برگساں کا ذکر خاص طور سے کرتے ہیں۔ ان دونوں طرح کے خیالات کے لوگ کلامِ اقبال پر بات چیت کرتے وقت غالباً اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ادبِ عالیہ یا اعلیٰ شاعری کسی فلسفیانہ نظریے کی تائید یا تردید کا نام نہیں ہے۔ ایک بڑا وسیع مطالعہ شاعر دوسروں کے نظریات کو پسند بھی کر سکتا ہے ناپسند بھی۔ وہ دوسرے بڑے شعرا اور فلسفیوں کے افکار سے اثر پذیر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ ان کے افکار کی تائید بھی کر سکتا ہے اور تردید بھی۔ بڑا فنکار

کٹھن ملا نہیں ہوتا کہ زندگی کے رستے میں ایک چٹان بن کے پڑا رہے بلکہ اُس میں دوسروں کے افکار کو پرکھنے کی، انہیں قبول یا رد کرنے کی اور اپنے افکار پر غور و خوض کرنے کی بڑی صلاحیتیں ہوتی ہیں۔ اُس کی ماحول پر بڑی گہری نظر ہوتی ہے۔ اسی ماحول سے وہ متاثر بھی ہوتا ہے اور اسے متاثر بھی کرتا ہے۔ وہ دنیا کے چھوٹے بڑے واقعات کو آفاقی کینوس کے پس منظر میں دیکھتا ہے۔ کائنات اور کتاب کا مطالعہ ہر لمحہ اُس کے فکر و نظر پر نئی نئی راہیں کھولتا ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر وہ ہر وقت اپنے نظریات اپنے خلوص کی کسوٹی پر پرکھتا رہتا ہے۔

اقبال ایک ایسے ہی بڑے فن کار ہیں۔ انہیں کسی محدود اور تنگ نظریے کی چار دیواری میں مقید کرنا اقبال کے ساتھ ہی نہیں ہندوستان بلکہ سارے مشرق کے ادب کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔

علوم مغرب سے متعلق علامہ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے نہایت عمدہ بات کہی ہے۔ ”مقالات یوم اقبال“ کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں:

”اقبال نے یورپی تہذیب کی روح تک پہنچنے کی کوشش کی اور اسلام کو جدید یورپی خیالات کی روشنی میں پیش کیا۔“

ڈاکٹر تاثیر کے یہ چند الفاظ اقبال کو یورپی طرح سمجھنے کے لیے ایک چراغِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور دراصل جو کچھ تاثیر مرحوم نے کہا ہے وہ خود علامہ کے اپنے افکار ہی کا پرچہ ہے۔ اقبال اپنی ”تشکیلِ جدیدِ انبیاء اسلامیہ“ میں لکھتے ہیں:

”تاریخِ جدید کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ آج دنیا نے اسلام بڑی تیزی کیساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی طرف اس جادہ پیمانی میں کوئی خرابی نہیں ہے.....“

۱۔ مقالات یوم اقبال (قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور۔ مطبوعہ ۱۹۳۸ء)

۲۔ مقالات یوم اقبال کے دو حصے ہیں۔ ایک میں اردو اور دوسرے میں انگریزی مقالات ہیں۔ مذکورہ اقتباس اس کتاب کے انگریزی حصے ASPECTS OF IQBAL سے لیا گیا ہے۔

اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں۔

اس کے ساتھ ہی علامہ فرماتے ہیں :

”ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علوم جدیدہ کی جانب ایک متوجہانہ

اور آزادانہ رویہ اختیار کریں اور انہی علوم کی روشنی میں تعلیم اسلام کو سمجھیں خواہ اپنی

اس کوشش میں ہمیں اپنے پیش روؤں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔“

علامہ اقبال نے یہ نظریہ ۱۹۲۸ء میں پیش کیا لیکن وہ دراصل شروع ہی سے مغرب کے متعلق

اسی ترقی پسندانہ خیال کے حامی رہے۔ اقبال ایک وسیع النظم فلسفی شاعر تھے۔ یہ اور بات ہے

کہ اکثر پرستارینِ کلامِ اقبال نے شعوری یا غیر شعوری طور پر انہیں ایک محدود انداز میں پیش کر کے

دنیا بھر کے لیے غلط فہمیوں کا سامان مہیا کر دیا ہے۔ اقبال نے بڑے ذوق و شوق سے یورپی فکر و نظر

کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھائی ہے۔ ۱۹۰۵ء میں جب آپ تحصیل علم کے لیے یورپ روانہ

ہو رہے تھے تو حضرت محبوب الہیؒ کے آستانے پر پہنچ کر انھوں نے یہ دعا مانگی تھی :

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

نظر ہے ابیرکرم پر درختِ صحرا ہوں کیا خدا نے نہ محتاجِ باغباں مجھ کو

شگفتہ ہو کے گلِ دل کی پھول ہو جائے

یہ التجائے مسافت قبول ہو جائے

دل سے نکلی ہوئی یہ دعا قبول ہوئی اور اقبال نے قیامِ یورپ کے دوران میں بیکن، ڈیکارٹ،

اسپینوزا، لہنر، لاک، برکلی، ہیوم، کانت، نیٹش، فٹش، شوپن ہائر، ملٹن، گوٹے،

برگساں اور جیمز وارڈ وغیرہ کے نظریات کا اور زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ ان کے علاوہ میکڈوگل،

ڈبلیو جیمز، کارلائل، براؤننگ اور برنارڈشا کے افکار کو بھی جانچا اور پرکھا اور اس کے ساتھ ہی سقراط،

افلاطون اور ارسطو ایسے متقدمین کی تحریروں کو اپنے فکر و نظر میں سمویا۔ اقبال ان مفکرین کے اکثر

نظریات سے متاثر بھی ہوئے اور ان کے افکار کہیں کہیں ان کی شاعری میں اس طرح در آئے ہیں کہ

بعض سطحِ بنیوں کو وہ اغیار کے عکس یا چر بے معلوم ہوتے ہیں۔ حالانکہ ایک وسیع مطالعہ انسان کے

لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ دوسروں کے افکار سے متاثر نہ ہو۔ دوسروں کے افکار سے متاثر ہونے کے بارے میں اقبال نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے۔ اس وقت ان کے الفاظ تو مجھے یاد نہیں لیکن وہ لکھتے ہیں کہ انسانی ذہن ہر وقت ارتقار پذیر رہتا ہے ہاں تبصر تبدیل نہیں ہوتا اور انسانی ذہن تبصر نہیں ہے۔“

IQBAL POST. ایم شریف نے جناب بشیر احمد ڈار کی کتاب KANTIAN VALUNTARISM کے پیش لفظ میں اس نکتے کی خاص طور سے وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”یہ کہنا کہ ایک مفکر دوسروں کے انداز فکر سے متاثر ہوا ہے اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش نہیں ہے۔ ایک نابغہ جب ایک شاہ کار پیش کرتا ہے تو اس شاہ کار کا تانا بانا وہ ماضی کے اُس سرماتے سے مستعار لیتا ہے جو اسے اپنے دور کے ادب اور زندگی میں نظر آتا ہے۔ اور کسی بھی نابغہ کی پوری شخصیت کا مطالعہ اُس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک ہم ماضی کے اُس سرماتے کا مطالعہ نہ کر لیں جس کی بنیادوں پر اُس نابغہ نے اپنے فن کی عمارت تعمیر کی ہے۔“

لیکن خود مصنف جناب بشیر احمد ڈار دیا ہے میں اقبال کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر شریف کے اس بنیادی نکتے کو فراموش کر گئے ہیں۔ بشیر احمد ڈار کے الفاظ میں:

”مغربی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصہ ہے جس کی مدد سے اقبال نے اپنا ایک واضح نظریہ حیات پیش کیا۔ اس تاثر کا بیشتر اور زیادہ اہم حصہ اقبال نے اسلامی تفکر کی قدیم روایات سے حاصل کیا اور یہ وہ تمدنی سرمایہ ہے جس کی تشکیل و تکمیل میں بڑے بڑے فلسفیوں، صوفیوں اور شاعروں نے حصہ لیا ہے۔“

لہٰذا اس ضمن میں اقبال کے مندرجہ ذیل الفاظ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کے دیا ہے میں آپ لکھتے ہیں:

”اس بات کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے جب علم آگے قدم بڑھے گا اور تفکر کے سامنے نئے طبقات کھلیں گے تو ان لیکچروں میں بیان

جناب بشیر احمد ڈار یہاں دو حقیقتوں کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اقبال کی شخصیت اور ان کے فن کی تعمیر میں صرف مغربی انداز فکر اور اسلامی تفکر ہی شامل نہیں بلکہ ایک اور ہم سبک فکر بھی شامل ہے اور وہ ہے قدیم ہندوستانی انداز فکر۔ اس انداز فکر کی چھاپ کلام اقبال پر اوّل سے آخر تک موجود ہے۔ اور چونکہ کلام اقبال کے اس پہلو پر میں اپنی کتاب ”اقبال اور اس کا عہد“ میں مختصر سی بحث کر چکا ہوں اس لیے اسے یہاں نہیں دہرائوں گا اور صرف یہی کہنے پر اکتفا کروں گا کہ کسی بھی نافعہ عصر کا تعلق اُس روایت سے توڑنا جس سے وہ زندگی کے ہر دور میں متاثر ہوا ہو اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش ہے۔ خواہ یہ کوشش شعوری ہو یا غیر شعوری۔

دوسرا یہ کہ یورپی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصہ نہیں ہے جس کی مدد سے اقبال نے اپنا ایک واضح نظریہ حیات پیش کیا۔ بلکہ اقبال نے اپنے اُس زاویہ نگاہ کو جو مغربی فلسفے کے مطالعہ کا نتیجہ ہے اپنی فطرتِ ثانیہ کہا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”میری زندگی کا بیشتر حصہ مغربی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ

نقطہ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں اسلام کے حقائق اور صداقتوں کا مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے کرتا ہوں، بلکہ جہاں تک اظہار خیال کا تعلق ہے میرا تجربہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں جب میں اپنے (فلسفیانہ) افکار کا اظہار اُردو میں کرنا چاہتا ہوں تو اپنے آپ کو معذور پاتا ہوں۔“

اس مقالے میں میرا مقصد اقبال کی شاعری اور فکر و نظر کا یہی پہلو ہے یعنی اقبال اور مغربی فلسفے کا باہمی تعلق۔ لیکن مغربی فلسفے کی بات چیت شروع کرنے سے پہلے یہ بیان کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مغربی فلسفہ دنیا کے فلسفے سے کڑا ہوا کوئی الگ تھلگ فلسفہ نہیں ہے۔ فلسفہ دنیا کے کسی حصے میں کسی صورت میں بھی ہمارے سامنے آیا ہے یہ انسان کی فکری

(حاشیہ بقیہ صفحہ ۱۶) کیے ہوئے خیالات سے مختلف خیالات بلکہ زیادہ محکم و معتبر خیالات سامنے آنا عین ممکن ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری توجہ اور احتیاط کے ساتھ فکر انسان کے ارتقا پر نظر رکھیں اور اس کی جانب ایک آزادانہ اور نقادانہ رویہ اختیار کریں (صفحہ vi)

کاوش کے ایک تسلسل کا نام ہے۔ انسان نے جب اپنے آپ کو، اپنی حیات کو اور اپنی کائنات کو سمجھنے کی کوشش کی تو اس کوشش کا نتیجہ فلسفے کی شکل میں نمودار ہوا۔ فلسفے کی اس دنیا میں مخالف ہواؤں سے چراغ بجھتے بھی رہے اور چراغ جلتے بھی رہے لیکن روشنی کا تسلسل کہیں ٹوٹنے نہیں پایا۔ سنسکرت میں فلسفے کو ”فکر و نظر کی طہارت“ کہا گیا ہے۔ اور ہندو مذہب کو عملی فلسفہ۔ غالباً یہی سبب ہے کہ ہندوستان میں محض نظریاتی اور تخیلی فلسفہ پھل مچھول نہیں سکا۔

اقبال اور فکرِ یونان

مغرب میں فلسفے کی ابتدا کا سہرا یونانیوں کے سر پہ ہے۔ یونانیوں کی فلسفہ دانی پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر رانا ڈے لکھتے ہیں :

لہ یوں تو قدیم فلسفے اور تہذیب کا تعلق دنیا کے اکثر ملکوں سے رہا ہے اور ان میں ہندوستان، مصر، چین اور یونان کا نام سرفہرست ہے لیکن جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے یونان کی سرزمین فلسفے کے ساتھ کچھ اس طرح وابستہ ہو گئی ہے کہ یونان کا تصور آتے ہی انسان کا خیال فوری طور پر اس کے فلسفیانہ کارناموں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو کے فکری معرکے نظر کے سامنے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ یونان کا لفظ ہمارے شعروادب میں اس طرح فلسفے اور فکر کی علامت بن گیا ہے کہ کوئی دوسرا ملک اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ صحرائے نجد کے خیال سے دیوانگی کا تصور پیدا ہو یا نہ ہو یونان کے ذکر سے فکر اور تفلسف کا تصور ضرور پیدا ہوتا ہے۔ جوش طبع آبادی نے اپنی نظم "فیضان" میں بڑے بلیغ انداز سے یونان کی اس فکری عظمت کی طرف اشارہ کیا ہے فیضان (غالباً فیضان الہی) کا ذکر کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں : س

دیارِ عشق میں روشن ہوئیں یوں عقل کی شمعیں
سرِ نجد افسرِ یونانیاں بختِ گیب ہم کو

”اپنی بعض قومی خصوصیات کی بنا پر ایک آزادانہ اور دیانت دارانہ فلسفے کی ابتدا کرنے کے لیے یونانی ہی موزوں ترین لوگ تھے۔ ان قومی خصوصیات میں منصف مزاجی اور حقیقت پسندی احساس یونانی دل و دماغ کا بہت بڑا سرمایہ ہے۔ اپنی منصف مزاجی کی بدولت یونانیوں نے ہر بنیادی سوال اور فلسفیانہ مسئلے کو ایک ٹھوس فارمولے کی صورت دی اور حقیقت پسندی کے احساس کی بنیاد پر انہوں نے کسی بھی بنیادی سوال یا فلسفیانہ مسئلے کو دیومالائی تصورات میں الجھانے کی بجائے اُس کا سلجھا ہوا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے فلسفیانہ مسائل کو سلجھانے کے لیے بنیادی خیالات کی ایسی شاہ راہیں پیدا کیں جن پر آج بھی مغربی فلسفے، سائنس اور دینیات کے قافلے سرگرم سفر نظر آ رہے ہیں۔“

آگے چل کر پروفیسر رانا ڈے کہتے ہیں کہ یونانیوں کے نظامِ فکر کا ردِ بارِ زندگی میں دوسرے درجے کی اہمیت کے حامل نہیں ہیں بلکہ ان کی اہمیت درجہ اول کی اہمیت ہے۔ ان کی ذہنی نشوونما میں یونانی نظامِ فکر نے بڑا کام کیا ہے۔ استدلال اور منطق کو یونانیوں نے بہت اونچا مقام دیا ہے۔ اور یہ مقام دو گونہ حقیقتوں کا حامل ہے۔ اہل یونان کے نزدیک حکمت کا نیا کی محض ایک خیالی یا نظری تشریح نہیں ہے بلکہ حکمت زندگی کا ایک قطعی اور عملی رُخ ہے۔ اس اہمیت بار سے پروفیسر رانا ڈے کو یونانی فلسفیوں اور ہندوستانی فلسفیوں میں ایک گہری مماثلت نظر آتی ہے۔ اور وہ لکھتے ہیں کہ عظیم یونانی فلسفی صرف فلسفے کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے بلکہ مفکرانہ زندگی بسر کرتے تھے۔

ان مفکرانہ زندگی بسر کرنے والے یونانی فلسفیوں میں سب سے بڑی شخصیت سقراط کی ہے۔ یونانی فلسفے کی تاریخ میں جو مابہ الامتياز مقام سقراط کو حاصل ہے کسی دوسرے مفکر

۱۔ اسی مفکرانہ زندگی بسر کرنے کے عمل کو نیشے نے ”فلسفیانہ زندگی کی جرأت مندانه کشادہ دلی“ کہا ہے۔ جدید فلسفیوں میں نیشے کو اسی کا نقاد نظر آیا۔

کو حاصل نہیں۔ حالانکہ اس وقت سقراط کی لکھی ہوئی کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے اور یہی اس بات کا ثبوت ہے کہ شخصیت کتاب سے کہیں عظیم ہوتی ہے۔ آج کسی تصنیف کے بغیر سقراط کا شمار دنیا کے عظیم ترین مصنفوں میں ہوتا ہے اور یورپ کی دنیا تے فلسفہ میں تو شاید سقراط سے زیادہ بلند شخصیت کا تصور ہی ممکن نہیں۔

سقراط زندگی بھر تلاشِ حق میں مصروف رہا اور جو کچھ اُسے دنیا کے سامنے رکھنا تھا وہ ”یہ کاغذ“ اور قلم کے ذریعے سے نہیں بلکہ گفت گو اور مکالمات کے ذریعے سے پیش کرتا رہا۔ ”مکالمات فلاطون“ کی حیثیت آج فلسفے کے ایسے شاہکار کی ہے جس کی ضو سے کائناتِ ذہن انسان جگمگا رہی ہے لیکن ”مکالمات فلاطون“ کی یہ ساری نور پاشی فکرِ سقراط ہی کی مرہونِ منت ہے۔

اقبال کی شاعری میں سقراط کا براہِ راست ذکر کہیں نہیں ملتا۔ ہو سکتا ہے مجھ سے چوک ہو گئی ہو لیکن سقراط کا ذکر مجھے اقبال کی نثری کتاب ”تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ“ ہی میں نظر آیا ہے۔ اس کتاب کے پہلے باب ”علم اور مذہب“ میں اقبال لکھتے ہیں:

”جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں تاریخِ اسلام میں یونانی فلسفے نے ایک قوت کے طور پر کام کیا ہے۔ اس کے باوجود قرآن اور دینیات کے متکلمان پہلو کے اس با احتیاط مطالعہ سے جو یونانی فلسفے کے زیر اثر کیا گیا، یہ اہم حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ جہاں یونانی فلسفے نے مسلمان مفکرین کے نظریے کو خامی و وسعت دی وہاں یہ حیثیت مجموعی قرآن کے بارے میں اُن کے تصور کو مبہم اور غیر واضح بتایا۔ سقراط نے اپنی ساری توجہ دنیائے انسان پر مرکوز کر دی تھی۔ اُس کی نظر میں انسانی مطالعہ سے مراد فقط انسان کا مطالعہ تھا نہ کہ وہ دنیا بھی جو نباتات، حشرات، ستاروں سے آباد ہے۔ یہ مطالعہ قرآن کی رُوح کے منافی ہے جو ایک شہد کی لکھی میں بھی ربانی فیضانِ جلوہ نما دیکھتا ہے اور قدم قدم پر قاری سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ لمحہ بہ لمحہ تبدیل ہونے والی ہواؤں و نِ رات کی تشکیل، بادلوں، تارے بھرے آسمانوں اور ان ستاروں کا مطالعہ کرے جو خلائے بے کراں میں سرگرم سفر

لیکن مغربی فلسفے کے ساتھ فکرِ اقبال کا یہ پہلا ٹکراؤ نہیں ہے۔ پہلا ٹکراؤ ہمیں علامہ کی پہلی تصنیف ”اسرارِ خودی“ میں نظر آتا ہے جو ۱۹۱۲ء میں چھپی اور جس میں افلاطون اور اس کے مسئلہ اعیان

لے یہاں سقراط کے بارے میں اقبال کے نظریے پر بحث کیے بغیر اس امر کی نشان دہی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ سقراط سے پہلے کے فلسفی پر افلیتوس (Heraclitus) پر مینڈیز (Permenides) زنیو (ZENO) اور فیثاغورس (Pythagorus) وغیرہ ایک طرح سے طبیعیاتی فلسفی (Physical Philosophy) تھے اور انہوں نے عالمِ نباتات و جمادات کی ماہیت کو سمجھنے اور سمجھانے پر اپنا سارا زور صرف کر دیا تھا۔ سقراط نے کہا کہ عالمِ نباتات کا مطالعہ بھی اپنی جگہ مستحسن ہے لیکن فلسفیوں کے لیے ان تمام شجر، حجر اور ستاروں سے زیادہ قابلِ توجہ بھی ایک موضوع ہے اور وہ ہے نفسِ انسان (Human mind) چنانچہ اپنے متقدمین کی روش کے خلاف اُس نے اپنی ساری توجہ ان سوالات پر مرکوز کر دی کہ انسان کیا ہے اور اس کی رسائی کہاں تک ہے۔

اپنے اسی جذبے کی رو میں وہ عالمِ جمادات و نباتات سے بے نیاز ہو کر انسان کی رُوح میں اتر گیا اور کوئی مفروضہ تھا یا یقین اُس کی چھان بھٹک اُس نے اپنا دستور بنالیا۔ جب کوئی انصاف کا ذکر کرتا تو وہ فوراً سوال کرتا کہ آخر ان خیالی قسم کے الفاظ کے معنی کیا ہیں جن کی مدد سے تم زندگی اور موت کے مسائل حل کرنے نکلے ہو۔ عزت، نیکی، اخلاق اور حُبِ وطن سے تم کیا مراد لیتے ہو؟ تم اپنے آپ سے کیا مراد لیتے ہو؟ اس قسم کے اخلاقی اور نفسیاتی سوالات کرنے اور ان کا جواب تلاش کرنے میں اُسے ایک رُوحانی تسکین ملتی تھی۔ اُس زمانے میں اکثر لوگ ان سوالوں سے پریشان ہو جاتے تھے۔ اُن کا اعتراض یہ تھا کہ سقراط ہمیں اتنا بتاتا نہیں جتنا کچھ وہ ہم سے پوچھتا چلا جاتا ہے اور ہمارے دلوں میں وہ ایک الجھن سے پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن اس کا طرزِ عمل یہی تھا جس کی بدولت وہ فلسفے کے ان دو انتہائی مشکل سوالات کا کہ نیکی سے کیا مراد ہے اور بہترین ریاست کیا ہے جواب دے گیا ہے۔

(Theory of Ideas) کا بھرپور ذکر موجود ہے۔ ”اسرارِ خودی“ کے اس حصے کا عنوان

ہے۔ ”در معنیِ ایں کہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوام اسلامیہ از افکار و اثرِ عظیم پذیرفته بر مسلکِ گوسفندی رفته است و از تخیلاتِ او پرہیز لازم است“ یہ حصہ شاعرانہ اعتبار سے مہش نومی ”اسرار و رموز“ میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں اقبال نے افلاطون کے نظریہ اعیان اور اُس پر اپنے اعتراضات کو جس کامیابی کے ساتھ شاعرانہ انداز میں پیش کیا ہے اُس کی مثال شاید کہیں اور نہ مل سکے۔

افلاطون سقراط کا شاگرد تھا اور ایسا شاگرد جسے استاد کا عظیم ترین کارنامہ کہا جاسکتا ہے۔ اگر سقراط کو افلاطون ایسا سعادت مند شاگرد نہ ملتا تو شاید دنیا کی نظر سے سقراط کی عظمت اوجھل رہتی۔ افلاطون سقراط کے حلقہ تلامذہ میں انتہائی خلوص اور عقیدت کے ساتھ داخل ہوا۔ خدا جانے یہ اس خلوص اور عقیدت کا نتیجہ تھا یا استاد کی طلسمانہ شخصیت کا کہ انجام کار افلاطون نے اپنے آپ کو استاد کی شخصیت میں گم کر دیا اور جو کچھ دنیا کے سامنے پیش کیا استاد ہی کی زبان سے۔

اقبال افلاطون کی فلسفیانہ عظمت کے قائل ہیں اور اُس کے اکثر فلسفیانہ افکار کی اچھوٹے تے تائید کی ہے۔ ”تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ“ میں آپ ان چند الفاظ میں افلاطون کو قابلِ ذکر خراج تحسین ادا کرتے ہیں۔

”چنانچہ قرآن، مذہب، ریاست، اخلاقیات اور سیاست میں اُسی طرح ایک باہمی ربط بہت ضروری خیال کرتا ہے جس طرح افلاطون نے اپنی تصنیف ”ریاست“ میں بیان کیا ہے۔“

۱۰ سقراط کے لیے افلاطون کی اس عقیدت مندی نے بعد میں آنے والے طلبہ کے لیے ایک لمحہ بھی پیدا کر دی ہے۔

Thus the Qura'n Considers it necessary to unite religion and state ethics and Politics in a single Revelation much in same way as Plato does in his Republic.

اس کے علاوہ اقبال کا یہ کہنا بھی افلاطون کو خراج تحسین سے کم نہیں کہ
مکالماتِ فلاطون نہ لکھ سکی لیکن ،
اسی کے شعلے سے چھوٹا نثر افلاطون

لیکن افلاطون کے نظریہ اعیان (Theory of Ideas) کو اقبال نے اقوام کے حق
میں سم قاتل خیال کیا ہے اور اُس کی انھوں نے قدم قدم پر تردید اور تغلیط کی ہے۔

افلاطون کا نظریہ اعیان مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ یہ دنیا جو ہمیں نظر آ رہی ہے اصل
دنیا نہیں ہے بلکہ یہ اصل دنیا کا پرتو ہے یا مجاز ہے۔ اصل دنیا کو ہم اپنی ظاہری
آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے بلکہ اپنے علم یا اعیان (Ideas) کے ذریعے سے دیکھ
سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک صورتِ علمیہ یا اعیان
ثابتہ ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں اور عالمِ محسوس یا عالمِ مادی اس حقیقی عالم، یعنی عالمِ اعیان کا محض
عکس یا پرتو ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون کا یہ نظریہ اقبال کے فلسفہٴ عمل سے متصادم ہے کیوں کہ
اگر یہ مادی دنیا جس میں ہم سانس لے رہے ہیں محض عکس یا پرتو یا دھوکا ہے تو اس میں رہ کر کسی قسم کی
جدوجہد بیکار ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال یہاں اپنی تمام شاعرانہ صلاحیتوں کو بردے کا رلا کر افلاطون
کو راہبِ دیرینہ کہنے کے بعد کہتے ہیں :

رخشِ او در ظلمتِ معقولِ گم	در کستانِ وجودِ انگسردہ شمم
آں چناں افسونِ نامحسوسِ خورد	اعتبار از دست و چشمِ دگوشِ برد
گفت سترِ زندگی در مُردنِ است	شمعِ راصدِ جلوہ از افسردنِ است
برخیلِ ہائے مافراںِ رواست	جامِ او خوابِ آور و گیتیِ رباست
گو سفندِ سحرِ لباسِ آدمِ است	حکمِ او بر جانِ صوفیِ محکمِ است
عقلِ خود را بر سرِ گردوں رساند	عالمِ اسبابِ را افسانہ خواند

اے یہاں اس حقیقت کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ سری کرشن اور گیتا کے ساتھ علامہ اقبال کی عقیدت
کا بڑا سبب یہی ہے کہ گیتا نے رہبانیت کے خلاف عمل اور جدوجہد کی تعلیم دی ہے۔ سری کرشن
کے بارے میں اگرچہ اقبال نے نظم میں کچھ نہیں کہا۔ لیکن نثر میں جو کچھ لکھا ہے اُس سے یہ صاف نمایاں ہے کہ
اقبال سری کرشن کے فلسفہٴ جدوجہد و عمل کے پوری طرح قائل ہیں۔

کارِ او تحلیلِ اجزائے حیات قطع شاخ سرورِ عنائے حیات
 فکرِ افلاطونِ زیاںِ راسودِ گفت حکمتِ او بود رانا بودِ گفت
 فطرتش خوابید و خوابے آفرید چشم و ہوشِ او سرا بے آفرید
 بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود جان او دارفتہ معدوم بود
 منکرِ سنگامہ موجودِ گشت خالقِ اعیانِ نامشہودِ گشت
 زندہ جانِ را عالمِ امکانِ خوشست مردہ دلِ را عالمِ اعیانِ خوشست
 آہوشِ بے بہرہ از لطفِ حرام لذتِ رفتارِ برکبکشِ حرام
 شبِ نمش از طاقتِ رم بے نصیب طائرش را سینہ از دم بے نصیب
 ذوقِ روئیدن نہ دارد دانہ اش از طپیدن بے خبر پروانہ اش
 راہبِ ماچارہ غیر از رم نہ داشت طاقتِ غوغائے این عالم نہ داشت
 دل بہ سوزِ شعلہ افسردہ بست نقشِ آں دنیا تے افسو خورہ بست
 از نشیمنِ سوئے گردوں پر کشود باز سوئے آشیانِ نامدِ سرود
 درخیمِ گردوں خیالِ او گم است من نہ انم دُرد یا خشتِ خم است

قومِ ہا از عسکرِ او مہموم گشت

خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

یہ ساری کی ساری تنقید صرف افلاطون کے فلسفہٴ اعیان پر ہے کیونکہ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ —

زندگی جز قوتِ اعجاز نیست

جہاں تک افلاطون کے باقی نظریات کا تعلق ہے اقبال نے ان پر کوئی تنقید نہیں کی بلکہ اکثر نظریات کی تائید بھی کی ہے۔

افلاطون کا فلسفہٴ اعیان چونکہ ایک زمانے سے زیر بحث چلا آ رہا ہے اس لیے اس موضوع کو یہیں چھوڑ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا چنانچہ ارسطو کے تعلق سے اقبال کے افکار کا ذکر کرنے سے قبل فلسفہٴ اعیان کے بارے میں تصویر کے دونوں رخ پیش کر دینا میں

ضروری سمجھتا ہوں۔

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اپنی کتاب "سیاسی نظریات" میں لکھتے ہیں:

"کہا جاتا ہے کہ افلاطون کا نظریہ اعیان (Theory of Ideas)

اس کے فلسفے کی اصل رُوح ہے۔ سُقراط کا خیال تھا کہ علم کا آغاز خواہ وہ کسی قسم کا ہو اعیان کے تعین سے ہونا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ فقط اعیان کے تعین ہی صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے۔

افلاطون پر فیثاغورث (Pythagorus) پر مینڈیز (Permenides)

ہراقلیتوس (Heraclitus) اور سُقراط (Socrates) کا اثر تھا۔

فیثاغورث کے اثر سے اُس کے فلسفے میں وہ مذہبی رجحان پیدا ہوا جس کی وجہ سے اس کے لہجے میں ایک واعظ اور مذہبی معلم کا آہنگ سنائی دیتا ہے اور شاید یہ بھی فیثاغورث ہی کا اثر تھا کہ تعقل اور تصوف کے ساتھ ساتھ ریاضیات کو افلاطون

کے یہاں اہمیت حاصل تھی۔ اس کے نظریہ اعیان کے بارے میں جب ہم چھان بین کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ پر مینڈیز سے اس نے یہ سیکھا تھا کہ حقیقت ابدی ہے اور جو تغیرات ہم دیکھتے ہیں وہ نظر اور حواس کا دھوکہ ہے۔

ہراقلیتوس کا یہ اثر اُس نے قبول کیا تھا کہ محسوسات کی دنیا میں کوئی شے مستقل نہیں ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی چیز کا علم اگر صحیح صحیح ہو سکتا ہے تو وہ فکر اور عقل سے ہو سکتا ہے۔ حواس

فریب دیتے ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچا سکتے۔ ایسی ہستی جو مستقل ہو جس میں تناقص نہ ہو، جو آمیزشوں سے منزہ ہو فقط اعیان کی دنیا میں پائی جاسکتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک تصور اشیا یا صورت اشیا یہی

جو ہر اشیا رہتے۔ جب ہم مختلف اشیا کے لیے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک تصور یا عقلی کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہمیں صرف مخصوص اور جزئی چیزوں کا علم اور شعور ہو تو پھر تصور اور فکر ناممکن

ہو جائے گا۔ جب ہم بہت سی چیزوں کو ان کی الگ الگ قسموں کے تحت ترتیب دیتے ہیں اور ایک قسم کی چیزوں کو کسی عام نام سے ظاہر کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح تفکر کا طریقہ ہے اور اسی سے اشیاء کے تصورات متعین ہوتے ہیں۔ انسان کا لفظ ہمارے ذہن میں تمام انسانوں کی مشترک خصوصیات کا ایک تصور یا عین قائم کرتا ہے۔ اسی طرح دوسری چیزوں کا معاملہ ہے۔ یہ تصورات یا اعیان فکر کی دنیا میں ایک حقیقت رکھتے ہیں مثلاً اگر مثلث کی کوئی شکل نگاہوں کے سامنے نہ ہو پھر بھی مثلث کا ایک تصور ہمارے ذہن میں ہے۔ وہ غیر متبدل ہے۔ ہمیشہ رہتا ہے اور ہمیشہ رہیگا۔ دنیا سے آج تمام چیزیں نیست و نابود ہو جائیں اور ہمارے حواس کی رسائی ان تک نہ ہو تو بھی ایک تصور ہمارے ذہن میں قائم رہے گا۔ ہر مخصوص مثلث، ہر مخصوص میز، ہر مخصوص انسان ایک نامکمل مثلث، میز یا انسان ہے۔ مدیر یا بزدل وہ سٹ جاتا ہے لیکن تمام مثلثوں، میزوں اور انسانوں کی ایک صورت ہے جو باقی رہتی ہے۔ یہی حال نیک اور اچھے کاموں کا ہے۔ مخصوص قسم کی ہر نیکی عارضی ہوتی ہے لیکن نیکی بذات خود ایک مستقل اور مطلق حقیقت بن کر فکر کی دنیا میں قائم و دائم رہتی ہے یہی صورت دوسرے انتزاعات (Abstractions) کی ہے۔ اس لیے افلاطون کے نزدیک صحیح علم یا فلسفہ درحقیقت ان ہی اعیان کے علم کا نام ہے۔ یہ اعیان اُن مخصوص اور انفرادی اشیاء کا جو اُن سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ ہیں لیکن ان سے الگ ہیں اور فقط عقل ہی ان کا ادراک کر سکتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ وہ کلیات جن پر علم کی بنیاد قائم ہے محض منطقی تصورات نہیں رہے بلکہ اعیان یعنی اشیاء کے کامل نمونے بن جاتے ہیں جو محض ہمارے ذہن میں داخلی وجود نہیں بلکہ عالم مثال میں خارجی وجود رکھتے ہیں۔ دنیا کی اشیاء بذات خود اعیان کی پرچائیاں ہیں اور اسی حد تک اصلیت

رکھتی ہیں جس حد تک ان میں اعیان کی جھلک موجود ہے۔“
اقبال کے متذکرہ بالا اشعار اسی نظریہ اعیان کی تنقید ہیں۔ اقبال نے اس شعر کے ساتھ

منکر ہنگامہ موجود گشت
حسالتِ اعیان نامشہود گشت

مثنوی کے حاشیے میں یہ نوٹ دیا ہے :

”اس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلہ اعیان کی طرف اشارہ ہے جس پر ارسطو نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ فارابی نے ”مجمع البحرین“ میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے۔“

اب اسی ضمن میں ایک نظر آرد شیر رتن جی دادیا کے خیالات ملاحظہ کیجئے :

”افلاطون کے بارے میں اکثر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ خوابوں کی دنیا میں رہتا تھا اور حقائق زندگی پر اس کی فکری گرفت مضبوط نہیں تھی۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اسے صورِ علمیہ یا اعیان ثابتہ ہی میں صحیح اقدار نظر آتی تھیں تو وہ ایک مشنری کی طرح ان افکار و خیالات کو عملی صورت میں ظہور پزیر بھی دیکھنا چاہتا تھا۔ اگرچہ اُس کے ہم عصروں نے اس کے نظریہ اعیان کو کوئی خاص اہمیت نہ دی اور اس کے اپنے شاگرد ارسطو نے اس کے نظریہ اعیان پر شدید ترین تنقید کی ہے لیکن وقت نے اُس کے نظریے کی اہمیت کو ایک بار پھر اجاگر کر دیا ہے۔ جب عیسائی یورپ نے اسے زیبِ طاقِ نسیاں بنا دیا تو عربوں نے اسے از سر نو دریافت کیا۔ اور

۱۔ دادین کی عبارت ترجمہ از ڈاکٹر طاہر حسین
۲۔ یہ زندگی ہے نہیں۔ ہے طلسمِ افلاطون (اقبال)

افلاطونی فلسفہ مدتوں تک مشرقی تمدن میں ایک زندگی بخش قوت کے طور پر کام کرتا رہا۔ تاریخ فلسفہ میں آج عربوں کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے یونان کی یہ دولت گم گشتہ (Cadiz) اور قرطبہ کی یونیورسٹیوں کے ذریعے سے پھر یونان کو واپس لوٹائی۔ یہ دراصل قرطبہ اور (Cadiz) کی یونیورسٹیوں ہی کا فیض ہے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں کو آج تک فلسفہ میں امیر کارواں کا مقام حاصل ہے۔ شلر کا یہ قول کہ ہر شخص پیدائش کے وقت ہی سے یا افلاطونی ہوتا ہے یا ارسطوی آج تاریخ فلسفہ کا جزو بن چکا ہے لیکن یہ قول بھی حقیقت کو پوری طرح نمایاں نہیں کرتا۔ اگرچہ ارسطو نے افلاطون کے نظریات کو بے پناہ تنقید کا نشانہ بنایا ہے لیکن دونوں کے افکار میں بنیادی مماثلت موجود ہے۔ دونوں کا تضاد صرف طریق کار کا تضاد ہے۔ افلاطون اپنے فلسفے میں قوتِ متخیلہ، جرات، اچھ اور شاعری سے کام لیتا ہے۔ ارسطو زیادہ باضابطہ، باقاعدہ اور سائنسی طرزِ عمل کو پسند کرتا ہے۔ اس لیے اگر غور سے دیکھا جائے تو افلاطون اور ارسطو کا تضاد محض ایک مزاج کے اختلاف کا تضاد ہے۔ افلاطون عینیت پسندی کو اپنا رہنما بناتا ہے اور ارسطو سائنسی یا عملی طریق کار کو۔ لیکن انسان جس کے اندر ایک کائنات بند ہے نہ افلاطونیت کا اسیر ہو سکتا ہے نہ ارسطویت کا حقیقت یہ ہے کہ انسان عینیت پرست یا تصویری پرست (Idealist) ہوتے ہوئے بھی سائنسی اور عملی طریق کار کو اپنا سکتا ہے۔ اگر ایک شخص کو افلاطون کا اندازِ نظر پسند ہے اور دوسرے کو ارسطو کا تو اس کا سبب پسند کر نیوالے کی اپنی مزاجی کیفیت ہے۔ کسی ایک کو دوسرے ترجیح دینا فلسفیانہ اندازِ نظر نہیں ہے۔

دونوں کی تاریخی اہمیت سے قطع نظر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ افلاطون اور ارسطو میں سے کسی کی تعلیم کو اہمیت بھی عصرِ حاضر

کے لیے کم نہیں ہوئی۔ اصل میں افلاطون کی تحریروں کا انداز آج ہمیں اتنا یونانی نظر نہیں آتا جتنا جدید نظر آتا ہے۔ افلاطون جدیدیت سے قبل ہی جدید تھا۔ جہاں تک اُس کے فلسفے کی رُوح کا تعلق ہے وہ جدید یورپ کا ایک فلسفی نظر آتا ہے۔ اور آج بھی جب کہ اُس کے اور ہمارے زمانے میں تیس صدیاں حائل ہو چکی ہیں۔ وہ تلاشِ حق کے بحرِ بے کراں میں ایک امیر البحر نظر آتا ہے۔

عورت، سیاست، محنت یا انسانیت کے بیان میں ہمیں وہ ایک نسوانی شخصیت، ایک استبدادِ پسند، ایک موشلسٹ اور علمِ اصلاحِ نسل کا ایک محقق دکھائی دیتا ہے لیکن اُس کے فلسفے کے کسی پہلو کو بھی سنجوئی سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اُس کے نظریہٴ اعیان کو پوری طرح سمجھیں جو اُس کے فلسفے کی ایک مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔

افلاطون اور ارسطو کے بارے میں جن خیالات کا اظہار آرد شیر تن جی دادیا نے کیا ہے قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار فارابی نے بھی کیا ہے لیکن اقبال فارابی کے نظریے سے متفق نہیں اور اس کا اظہار وہ ”اسرارِ خودی“ کے حاشیے میں جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، کر چکے ہیں۔

افلاطون کے فلسفہٴ اعیان اور اُس پر اقبال کی تنقید سے متعلق یہ ساری بحث ثنوی ”اسرارِ خودی“ کے پس منظر میں کی گئی ہے۔ لیکن افلاطون اور اس کے افکار کا ذکر اقبال کے یہاں ثنوی ”اسرارِ خودی“ کی تخلیق سے کہیں پہلے اُن کی نثری تصنیف ”ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء“ میں بھی ملتا ہے اور کئی جگہوں پر۔ اگرچہ اس کتاب میں اقبال نے افلاطون کے مسئلہٴ اعیان کو کھل کر موضوعِ بحث نہیں بنایا لیکن گمانِ غالب یہی ہے کہ افلاطون کے نظریہٴ اعیان سے وہ اُس وقت بھی بیزار تھے۔ اس میں آپ افلاطون

اور ارسطو کے فلسفے کا ایک مختصر سائنس قابل مطالعہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”لیوس اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق سے اس لیے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ اُن تک نہیں پہنچا تھا۔ بہر حال میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور اسی لیے افلاطون کا فلسفہ اگر وہ صحیح روشنی میں بھی اُن کے آگے پیش کیا جاتا تب بھی اُن کے مذاق کے خلاف تھا۔“

یہی کتاب ارسطو کے ذکر سے بھی معور ہے۔ لیکن اس میں ارسطو کے خیالات کی تردید یا تائید نہیں ہے، بلکہ فلسفہ عجم نے جہاں ارسطو کی حکمت سے فیض اٹھایا ہے اُس کا ایک تاریخ وار ذکر مقصود ہے۔ میں یہاں اس قسم کی دو چار مثالیں پیش کروں گا۔

”ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء“ میں سب سے پہلے ہمیں ارسطو کا ذکر یونانی ثنویت Greek Dualism کے باب میں نظر آتا ہے اور اس میں اقبال نے دورِ اول کے مسلمان علماء کی لاعلمی کا جس طرح سے ذکر کیا ہے وہ دلچسپ بھی ہے اور اقبال کی جرأت مندی کی دلیل بھی۔ اقبال لکھتے ہیں:

”تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ یونانی حکمت حزان اور شام سے ہوتے ہوئے اسلامی مشرق کی طرف آئی ہے۔ شامیوں نے یونانیوں کے آخری نظام فلسفہ یعنی

۱۔ ترجمہ میر حسن الدین

۲۔ اقبال کی شعری تصانیف میں ارسطو کا ذکر مشنوی ”اسرار و رموز“ کے علاوہ غالباً صرف ایک ہی موقع پر آیا ہے اور وہ ہے ”گاشنِ رازِ جدید“ میں ”گلشنِ رازِ جدید“ کے تعلق سے ارسطو کے ساتھ اقبال کی فکری ہم آہنگی کا تفصیلی ذکر اقبال اور فکرِ یونان کے عوض اقبال اور تصوف کی بحث میں زیادہ مناسب علوم ہوگا۔

۳۔ دراصل ارسطو کے فلسفے پر اقبال کے اعتراضات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے میں اقبال نے (فارابی کے نظریے کے خلاف) جو حد فاصل قائم کی ہے وہ عمل اور بے

عملہ کی حد فاصل ہیں۔

نوافلاطونیت کو لے نیا اور اس کو ارسطو کا اصلی فلسفہ سمجھ کر مسلمانوں کے ہاتھ منتقل کر دیا۔ یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مسلمان فلاسفر جن میں عرب اور ایرانی دونوں شامل ہیں اس چیز پر جھگڑتے رہے جس کو وہ ارسطو اور افلاطون کی اصلی تعلیم خیال کرتے تھے۔ لیکن ان کو یہ بات کبھی نہ سوچھی کہ اس فلسفے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یونانی زبان کا جاننا قطعی ناگزیر ہے۔ ان کی لاعلمی اس قدر بڑھ ہی ہوئی تھی کہ انھوں نے فلاطینس (Plotinus) کی انینڈس (Enneads) کے ایک مختص ترجمے کو ارسطو کی دینیات "سمجھ لیا۔ یونانی فلسفے کے ان دوزبردست اساتذہ کے متعلق ایک واضح تصور حاصل کرنے کے لیے ان کو صدیاں لگ گئیں، پھر بھی یہ امر مشتبہ ہے کہ انھوں نے اس کو پوری طرح سمجھا بھی یا نہیں۔ الفارابی اور ابن مسکویہ کی نسبت ابن سینا کے فکر میں زیادہ وضاحت اور آئینج پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اندسی فلسفی ابن رشد اپنے پیش روؤں کے مقابلے میں ارسطو سے زیادہ قریب ہے تاہم ارسطو کے فلسفہ پر اس کو بھی کامل دسترس نہیں ہے۔ پھر بھی ان پر کورانہ تقلید کا الزام لگانا نا انصافی ہوگی۔ ان کی تاریخ فکر اس مجموعہ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لاپرواہی کا نتیجہ تھا۔ ان کو ارسطو اور افلاطون کے نظامات فلسفہ پر از سر نو غور کرنا پڑا۔"

(ترجمہ میر حسن الدین)

ابن مسکویہ (المتوفی ۱۰۳۰ء) کے بیان میں آپ انتہائی علّت کے وجود پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"یہاں ابن مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور اس کے استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکت طبعی کے واقعے پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی....."

(ترجمہ میر حسن الدین)

تصویریت اور عقلیت کے مابین تسانع "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء" میں ایک بہت ہی مشکل باب ہے۔ اس میں اقبال نے ارسطو کے مادۂ اولیٰ پر نہایت دقیق بحث کی ہے۔ اس بحث کے دوران میں آپ لکھتے ہیں :

"اشاعرہ نے ارسطو کے مادۂ اولیٰ کا جواب بطل کیا تھا اور زمان و مکان کی تحلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کیے تھے ان سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست روح بیدار ہو گئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں فطرت و اختلاف قائم رہا اور بالآخر اس نے اپنی قوت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کر دیا۔ نجم الدین الکاظمی کی "حکمت العین" یا فلسفہ جوہر کی اشاعت نے اس دینی پیکار و تناد میں اور شدت پیدا کر دی اور اس پر اشاعرہ اور دیگر تصوری مفکرین کی جانب سے تنقیدیں ہونے لگیں....."

(ترجمہ میر حسن الدین)

جوہر کی ماہیت (Nature of Essence) اس کتاب کا ایک بہت ہی نازک حصہ ہے۔ اس حصے میں اقبال نے مختلف اشیاء کے انفرادی جوہر اور انتہائی علت کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اس بحث میں ارسطو کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے :

"اشاعرہ کے نظریہ علم نے اُن کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ مختلف اشیاء کے انفرادی جوہر ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور انتہائی علت یا خدا ان کو متعین کرتا ہے۔ انھوں نے ایسے ابتدائی مادہ کے وجود سے انکار کر دیا جو ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور تمام اشیاء میں مشترک ہے۔ عقلیہ کے خلاف اُن کا یہ دعوے تھا کہ وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے۔ اُن کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں۔ انھوں نے یہ استدلال کیا کہ یہ تصدیق کہ "السان حیوان ہے" اس وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ موضوع اور محمول میں کوئی اساسی فرق ہو۔ کیوں کہ ان کی مماثلت اس تصدیق کو مہمل بنادے گی اور ان کا اختلاف کلی محمول کو باطل کر دے گا لہذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسی خارجی علت کو فرض کر لیا جائے جو وجود کی مختلف

صورتوں کو متعین کرتی ہے۔ بہر حال اس کے مخالفین وجودِ لُحِ اس تجدید و تعین کو تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود کی مختلف صورتیں ایک دوسرے کی عین ہیں اور یہ سب ایک ابتدائی جوہر ہی کے تعینات ہیں۔ محمول ترکیبی کے امکان سے جو دشواری پیدا ہو گئی تھی اُس کو رفع کرنے کے لیے ارسطو کے پیروؤں نے جو اہر مرکب کے امکان کو پیش کیا۔ انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ تصدیق کہ انسان حیوان ہے ”صحیح ہے کیوں کہ انسان ایک جوہر ہے اور حیوانیت کے دو جوہر سے مرکب ہے۔ اس کا استعارہ نے یہ جواب دیا کہ یہ خیال تنقید کی زد سے نہیں بچ سکتا۔ اگر تم یہ کہو گے کہ انسان اور حیوان کا جوہر ایک ہی ہے تو دوسرے الفاظ میں تم اس بات کو مان رہے ہو کہ کل کا جوہر وہی ہے جو جزو کا ہے، یہ قضیہ بالکل بھل ہے کیوں کہ اگر مرکب کا بھی وہی جوہر ہو جو اس کے اجزائے ترکیبی کا ہے تو اس مرکب کو ایک ہی ہستی سمجھنا پڑے گا جس کے دو جوہر یا وجود ہیں۔“

جوہر کی ماہیت کی بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اقبال اس سے متعلق ایک اور سوال زیر بحث لاتے ہیں کہ آیا اس کی کوئی علت بھی ہے یا یہ بلا علت کے موجود ہے۔ اس کے جواب میں علامہ لکھتے ہیں:

”ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے جب کہ اُن کے مخالفین نے عام طور پر ان کو یہ لقب دیا تھا یہ دعویٰ کیا ہے کہ اشیاء کی تہ ہیں جو جوہر ہے و بلا علت کے ہے۔ اشاعرہ کا خیال اس کے خلاف ہے۔ ارسطاطالین کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر و عمل نہیں کر سکتا۔ الکاظمی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کس خاصہ کی فعلیت سے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا تو اس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ انسانیت کا حقیقی جوہر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت کا نتیجہ نہیں جو اس سے باہر ہے۔ تصورِ زمین اپنی بحث کو حقیقتین کے جوہر و وجود

اگرچہ حرفِ پیچا پیچ سے ان کی مراد تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ہے لیکن اسی حرفِ پیچا پیچ کا اطلاق ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء پر بھی پوری طرح ہوتا ہے۔ اس دقیق بحث کی ایک مثال اور دیکھتے ہیں جس میں ارسطو کا ذکر ایک بار پھر آتا ہے۔ زیر بحث موضوع ہے ”حقیقت بہ ثبوت نور کے“ اس میں آپ لکھتے ہیں :

”فلسفۂ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ ایک معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ دفاتعاری برتا ہے۔ بہت سے اساسی امور میں وہ افلاطون سے مختلف الرائے ہے اور ارسطو پر بھی، جس کے فلسفے کو وہ اپنے نقطہ نظر کی ایک تیاری سمجھتا ہے آزادی کے ساتھ تنقید کرتا ہے۔ کوئی چیز اس کی زد سے نہیں بچتی تھی۔ حتیٰ کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ دقیق النظری سے جانچتا ہے اور اس کے معین نظریات کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فعل کا اجتماع ہے لیکن الاثر اقی کا دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے ہم اس کی تمام تر صفات سے جس کو کسی شے پر محمول نہیں کیا جاسکتا اس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے۔“

۱ ترجمہ میر حسن الدین

ارسطو نے بارہوی میں علامہ اقبال کی تحریروں کے اقتباسات سے اس مقالے کو جوہل بنانا میرے مفہوم میں شامل نہیں اور پھر اس کتاب میں ایسی کوئی مثال ملتی بھی نہیں جو

ارسطو پر واضح تنقید کی ذیل میں آئے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اقبال افلاطون سے خفا ہیں اور ارسطو سے خوش ہیں کہ اس نے بقول اقبال افلاطون کے فلسفہ اعیان پر نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ اس کی مثال اس کتاب میں بھی نظر آتی ہے۔ آپ ملا ہادی کی اس تعلیم پر کہ عقل کے دو پہلو ہیں: ایک نظری، دوسرا عملی، بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”ملا ہادی اس تصور کی رہ نمائی میں کہ قوت حقیقی ایک عامل ہے۔ افلاطون کے سکونی تصورِ عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور ارسطو کی تقلید میں اس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک ماحذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء کو کمال سے عشق ہے اور وہ اس آخری مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ مثلاً فلزات، نباتات کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف اور حیوانات انسان کی طرف بڑھ رہے ہیں۔“

(ترجمہ: حسن الدین)

یہ کتاب ۱۹۰۹ء کی تصنیف ہے۔ جب ۱۹۲۷ء میں میر حسن الدین نے علامہ سے اس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تو علامہ نے اجازت دیتے ہوئے یہ تحریر فرمایا کہ ”یہ کتاب آج سے اٹھارہ برس پہلے لکھی گئی تھی۔ اُس وقت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا تھوڑا سا حصہ ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔“

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد اقبال کے خیالات میں بڑی تبدیلی آئی لیکن افلاطون کے متعلق اُن کے خیالات میں تبدیلی نہیں آئی اور افلاطون کا نظریہ اعیان ہمیشہ ان کی تنقید کا ہدف بنا رہا۔

اقبال نے افلاطون کے بارے میں جو کچھ لکھا وہ اپنی جگہ پر اہم سہی لیکن یہ ایک حقیقت

ہے کہ آج دنیا میں فلسفہ کی مثلث سقراط، افلاطون اور ارسطو ہی کے نام سے مکمل ہو رہی ہے۔ یہ اُستاد اور شاگرد دنیا میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ ان تینوں میں کون عظیم تر تھا یا ان کی عظمت کا تعین کس معیار کو سامنے رکھ کر کیا جائے انتہائی مشکل سوالات ہیں۔ سقراط کی شخصیت کا اثر اپن، افلاطون کے افکار کی وسعت اور ارسطو کی فکری باضابطگی ان کا آپس میں مقابلہ کس طرح کیا جائے۔ یہ تینوں ایک دوسرے سے کس قدر قریب تھے اور کس قدر دور! سقراط اگر منبع وجدان تھا تو افلاطون نے اس وجدان کو آنے والی نسلوں کے لیے ایک روایت بنا کے پیش کر دیا۔ فلسفہ اس کے ہاتھوں میں آ کے ایک زندہ قوت بن گیا۔ (نظریہ اعیان کے باوجود!) ارسطو نے اس روایت کو علم بنا کے دنیا کے حوالے کیا۔ بعض ہندوستانیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ یونان میں فلسفے کی روشنی مشرق سے گئی۔ چلیے یوں ہی سہی لیکن اسے نظر انداز کرنا کہاں کی دانش مندی ہے کہ مشرق نے مغرب سے کیا کچھ سیکھا اور ابھی کیا کچھ سیکھنا باقی ہے۔ مغرب کو اگر مشرق سے سکونِ قلب کی دولت حاصل کرنا ہے تو مشرق کو مغرب سے زندگی کو پیار کرنے کا فن سیکھنا ہے۔ وہ زندگی جو حسن اور علم سے عبارت ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے ”ریاست“ کا جو خواب دیکھا ہے وہ خواب ابھی مشرق میں بھی شرمندہ تعبیر ہوتا ہے اور مغرب میں بھی۔ اور جب تک دونوں کا سوزِ دروں مشترک طور پر بہہ روئے گا نہ آئے گا دنیا اور اُس میں بسنے والے انسان کی منزلِ مقصود ایک واہمہ ہی رہے گی۔ علم کی دنیا ایک اکائی ہے۔ یہ مشرق اور مغرب کی حد بندیوں میں منقسم نہیں ہے۔ اقبال اس راز سے باخبر ہی نہیں بلکہ یہ راز ایک تڑپ بن کے اُن کے دل میں موجود ہے اور ”بورجیس“ کی یہ نظم اسی تڑپ کا ایک لطیف اظہار ہے:

خاور کہ آسماں بہ خیالِ کمندِ اوست از خویشتن گستاخِ بے سوزِ اُزوست
 در تیرہ خاکِ اوتب و تابِ جانیست جولانِ موجِ را نگرانِ از کنارِ جوست
 بُتِ خانہ و حرمِ ہمہ افسردہ آتشے
 پیرِ مغانِ شرابِ ہوا خوردہ در سبوت

فکرِ ننگِ پیش مجاز آورد سجود بنیائے کور و مست تماشائے رنگِ بوست
 گردندہ ترزہ چرخ و ربانندہ ترزہ مرگ از دستِ او بہ دامنِ من چاک بے رُفوست
 خاکی نہاد و خورسپہر کہن گرفت عیار و بے مدار و کلال کار و توتبوست
 مشرق خراب و مغربِ ازاں پیش تر خراب عالم تمام مُردہ و بے ذوقِ جستجوست

ساقی بسیار بادہ و بزمِ شبانہ ساز
 مارِ خرابِ یکِ نگہِ محرمانہ ساز

اقبال اور جدید فکرِ مغرب

بیکن، لاک اور کانٹ

جدید یورپی فکر کی ابتدا بیکن سے ہوتی ہے جس نے استقرائی منطق کی صورت میں حبادہ فلسفہ پر پہلی شمع جلائی۔ یہاں اس نکتے کو زیرِ بحث لانے سے کہ منطق کا استنباطی پہلو استقرائی پہلو کا قضا و نہی ہے، بات اصل مقصد سے پرے نکل جائے گی۔ سرِ دست فکر و نظر کے اس قافلے کا ذکر نامناسب معلوم ہوتا ہے جس کے نقوشِ راہِ اقبال کے سامنے موجود تھے۔ بیکن کے بعد آنے والوں مثلاً ڈیکارٹ، اسپینوزا، لینیز اور اکثر دوسروں نے اسی منطق ہی کو سب کچھ سمجھا۔ ان تمام فلسفیوں کے نظریات سے اقبال جس حد تک متاثر ہوئے وہ آئینے کی طرح روشن ہے اور کلامِ اقبال کے ہر دور میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ ”پیامِ مشرق“ میں جو دیوانِ شاعر المانوی گوئٹے کے جواب میں لکھا گیا ”نقشِ فرنگ“ کے عنوان سے پورا ایک باب موجود ہے۔ اس کی پہلی نظم ”پیام“ میں اقبال کہتے ہیں:

از من است بادِ صبا گوئے بہ دانائے فرنگ
عقل تا بالِ کشور است گرفتارِ تراست

برق را این بہ جگر می زنداںِ رام کند
عشق از عقلِ فسوںِ بیشہ جگرِ دارِ تراست

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است
 وہ جو اقبال نے ۱۹۲۸ء میں لکھا تھا کہ ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علومِ جدید کی
 جانب ایک مودبانہ اور آزادانہ رویہ اختیار کریں اس کی ایک روشن مثال یہ نظم ہے منطق
 ہو یا دلیل، حجت ہو یا علت ان کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد
 حکمت و فلسفہ کا لے است کہ پائشِ نیست
 سیلی عشق و محبت بہ دبستانِ نیست

اقبال عقل کے اُن کمالات کا ذکر بھی ضروری سمجھتے ہیں جن کی نہ دولتِ یورپ کا چہرہ چمک رہا ہے نہ
 ”کیمیا سازی اور یک رواں راز رکرد!“
 صرف ایک خوب صورت مصرع ہی نہیں ہے بلکہ اس اندازِ فکر کا ایک فن کارانہ بیان ہے کہ کہیں
 ہم یورپی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام نہ رہ جائیں۔ عقل کی اس کیمیا سازی
 کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ

بر دلِ سختہ اکسیرِ محبت کم زد!

اور اقبال نے اسی دوسرے پہلو سے انسان کے دل و دماغ کو بچانے کی کوشش کی ہے۔
 لیکن کے بعد ڈیکارٹ، اسپینوزا، لینن اور اکثر دوسرے فلسفی اپنے نہاں خانہ افکار میں براہین
 کی شمعیں جلاتے رہے۔ زندگی کے تجربے، قلبی واردات اور وجدان کے لیے اُن نگار خانوں میں کوئی
 جگہ نہ تھی۔ اُن کی آواز بڑی حد تک افلاطون کی صدائے بازگشت تھی۔ اقبال نے جن کی حیثیت ہمارے
 ادب میں عشق اور وجدان کے پیغمبر کی ہے۔ اپنے کلام میں براہین کی اہمیت سے کبھی انکار نہیں کیا لیکن
 ساتھ ہی ساتھ اسے انسان کی منتہائے مقصود بھی قرار نہیں دیا۔ یوں تو عقل کی محدود پرواز کا ذکر کلامِ
 اقبال میں قدم قدم پر آیا ہے۔ مثلاً

دھونڈنیوالا ستاروں کی گزرگاہوں کا اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

یورپی فلسفہ ایک ایسے مقام پہ آگیا جس کے سامنے مسرور راستوں کے سوا اور کچھ نہ تھا۔
 کانٹ کے فکر و نظر نے اس وجود کی گرہ کشائی کی۔ کانٹ عصر حاضر کا پہلا بڑا فلسفی ہے،
 جس کے قدم قدامت پر سقراط، افلاطون اور ارسطو کے قدم قدامت کا گمان ہوتا ہے۔ اُس نے
 لاک اور فلسفے کے انگریزی اسکول کے اس نظریے کا انتقادی تجزیہ کیا اور اس کی تغلیط کی
 کہ قوتِ مدرکہ ہی تمام علوم کی بنیاد ہے۔ ہیوم اس خیال میں تھا کہ اس نے رُوح کے وجود سے
 انکار کو پائیدہ ثبوت تک پہنچا دیا ہے اور اس نظریے کی بنیادیں نچتہ کر دی ہیں کہ ہمارے حواس ہی تمام
 علوم کی بنیادیں ہیں۔ کانٹ نے اسے خشک اقل کی گچی قرار دیا اور کہا کہ یہ ضروری نہیں کہ مطلق
 اور قائم بالذات حقیقت کا عرفان ہمیں سائنسی (علمی) تجربے یا حواس کی مدد سے حاصل
 ہو۔ حقیقت ہر حال میں حقیقت رہے گی خواہ ہمارا ادراک وہاں تک پہنچ سکے یا نہ پہنچ سکے۔
 کانٹ کے نزدیک انسان کا نفس کوئی کوری مومی تختی نہیں ہے جس پر انسان کا حواس یا
 سائنسی (علمی) تجربہ جو چاہے لکھتا چلا جائے۔ نہ ہی یہ ذہنی کیفیات کے ایک سلسلے کا
 منتزع یا مجرّد نام ہے بلکہ شخصیت کا ایک ایسا فعال حصہ ہے جو احساس کو افکار میں تبدیل
 کرتا ہے۔ ان میں ایک ربط پیدا کرتا ہے اور مختلف تجربوں کو ایک تسلسل خیال کی صورت دیتا ہے۔
 انسان کانٹ کے نزدیک کسی مقصد کا ذریعہ بن کر دنیا میں نہیں آیا بلکہ خود مقصودِ کل ہے اور اسی
 لیے اشرف المخلوق ہے۔

اقبال نے شروع میں کانٹ کے اس نظریے کو جس طرح قبول کیا اس کی نمایاں تصویر ”پیام
 مشرق“ میں موجود ہے۔ لاک کا نظریہ بیان کرتے وقت جہاں اقبال نے یہ کہا تھا:

ساغر شرا سحر از بادۂ خورشید افروخت
 ورنہ در محفل گل لالہ تہی جام آلود

۱۔ ائینرل کانٹ، جرمن فلسفی (۱۷۲۴-۱۸۰۴) ڈاکٹر سید عابد حسین نے کانٹ کی معرکہ آرا تصنیف
 Critique of Pure Reason کا ترجمہ ”اردو میں“ تنقید عقل محض کے نام سے کیا ہے۔

۲۔ ساغر یا جامِ کناہ ہے ذہنِ انسانی (Printed) سے۔ سحر کناہ ہے حواسِ خمسہ سے (باقی اگلے صفحہ پر)

وہاں اُسی دور میں کانٹ کے نظریے کو ان الفاظ میں بیان کیا :

فطرش ذوق مے آئینہ فامے آورد

از شبستانِ ازل کو کب حبائے آورد

کانٹ کی تصنیف ”تنقید عقل محض“ کا ذکر کرتے ہوئے اقبال ”تشکیل جدید

الہیاتِ اسلامیہ“ میں لکھتے ہیں :

”اُس کی تصنیف ”تنقید عقل محض“ نے پروازِ دلیل کی محدودیت کو بخوبی واضح

کیا ہے اور استدلال پسندوں کے سارے کام کو ملیا میٹ کر دیا ہے۔ اس سے

(کانٹ کو صحیح طور پر خدا کی طرف سے ملک کو بہترین تحفہ کہا گیا ہے“

کانٹ کے اس نظریے کے ساتھ کہ خودی کی بنیاد یقین ہے نہ کہ بردہاں اور علوم باطنی

کی کبھی باطنی تجربہ ہے نہ کہ علمی تجربہ اقبال کُل طور پر متفق ہیں۔ لیکن اس حقیقت کو بھی ہمیں فراموش

نہ کرنا چاہئے کہ رومی کانٹ کی پیدائش سے سینکڑوں سال پہلے کہہ چکے تھے۔

پائے استدالیاں چوبیں بود

پائے چوبیں سخت بے تمکین بود

یہاں کانٹ اور اقبال کا تقابلی مطالعہ مقصود نہیں لیکن یہ کہنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اقبال

کانٹ کے ساتھ بہت دور تک نہیں چلتے۔ کانٹ کی نظر میں انسان کی مختارمی اور حیاتِ ابدی

نظامِ کائنات کے انصاف کی دلیلیں ہیں لیکن اقبال کے نزدیک یہ دونوں انسان کی اپنی جہد

کے انعامات ہیں۔ کانٹ فرد کو واجب الوجود قرار دیتا ہے۔ اقبال فرد کی جہد میں تپتی ہوئی

(پچھلے صفحہ کا بقیہ) بادۂ خورشید کنایہ ہے ان شاد ہدایت یا تجارب سے جو بذریعہ حواس خمسہ حاصل ہوتے

ہیں۔ محفل گل کنایہ ہے کائنات سے۔ لالہ کنایہ ہے انسان سے۔ تہی جام کنایہ ہے اس نظیے سے کہ انسان

جب دنیا میں آتا ہے تو اس کا ذہن لوحِ سادہ کی طرح سے صاف ہوتا ہے۔ (یوسف سلیم چشتی)

لہ ذوق مے آئینہ فام کنایہ ہے جذبہ تحقیق حق یا جذبہ خدا پرستی سے۔ کوکب جام کنایہ ہے ضمیر کی آواز

یا حاسۂ اخلاقی سے۔ (یوسف سلیم چشتی)

شخصیت کو۔ اقبال کے یہاں شخصیت کا تصور اس کے اہم ترین تصورات میں سے ہے۔ اصل میں اقبال کا سارا فلسفہ خودی شخصیت کے ارتقاء کے گرد گھومتا ہے۔

شاخ نہال سدرۂ خار و خس چمن مشو
منکرا و اگر شدی منکر خوش تن مشو

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
حسد بندے سے خود پوچھے بتا تیری ضاکیا

نہ ہرہ و ماہ مشتری از تو رقیب یک دگر
از پتے یک نگاہ تو کشمکش تجلیات

کافر بیدار دل پیش صنم
بہ نزدیں دارے کہ خفت اندر حرم

تو فرد زندہ تر از مرد منیر آمدہ ای
آں چناں زہی کہ بہ ہر ذرہ رسانی پر تو

تو کیستی ز کجائی کہ آسمان کبود
ہزار چشم بہ راہ تو از ستارہ کشود

اور ویسے بھی کانٹ کے نظریات کو اقبال نے جوں کا توں قبول نہیں کیا۔ کانٹ ایک ماہر مابعد الطبیعات تھا۔ اقبال کے یہاں مابعد الطبیعاتی افکار اس کے جہد و عمل کی تعلیم میں ایک ذہنی پس منظر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں بنیادی اہمیت جہد و عمل کی ہے۔ شعر اقبال کا طرہ امتیاز نظریاتی فلسفہ نہیں بلکہ عملی فلسفہ ہے۔ مثال کے طور پر خودی ہی کو لیجئے اقبال سے قبل خودی

محض ایک فلسفیانہ تصور تھا۔ اقبال نے اس میں عمل کا مفہوم شامل کیا اور ۱۹۱۴ء میں اپنی پہلی تصنیف "اسرارِ خودی" اسی موضوع پر پیش کی۔

اقبال پر کانٹ کے اثر کا ذکر ختم کرنے سے پہلے اقبال کا یہ شعر پیش کرنا چاہتا ہوں۔

گماں مبرکہ ہمیں خاکدانِ نشیمنِ ماست

کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بعدِ است

یہ کہنا تو دشوار ہے کہ یہ شعر کانٹ ہی کے افکار کا پر تو ہے، لیکن کانٹ نے اپنی کتاب آسمانوں کے مسائل میں یہ کہا ہے کہ تمام ستارے یا تو آباد رہ چکے ہیں یا ایک نہ ایک دن آباد ہو جائیں گے۔

اقبال اور فشے

مطالعہ کلامِ اقبال کے دوران میں فشے کا نام ذرا کم ہی سننے میں آیا ہے لیکن جن فلسفیوں کا اقبال نے خاص طور سے مطالعہ کیا ہے اُن میں فشے کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ کانٹ کی تصنیف ”تنقید عقلِ محض“ کا ذکر اس سے قبل اس مقالے میں آچکا ہے۔ کانٹ نے استدلال اور قوتِ ارادی کو دو مختلف حقائق قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک خود اگرچہ دور دور تک پرواز کرنا چاہتی ہے لیکن اپنی مجبوریوں کے باعث اس کی پرواز محدود رہتی ہے۔ اس کے برعکس قوتِ ارادی کی جدوجہد کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ جہاں تک تلاشِ حق کا تعلق ہے کانٹ نے واضح الفاظ میں قوتِ ارادی کو استدلال کے مقابلے میں ایک اونچا مقام دیا ہے۔

فشے اور کانٹ قریب قریب ہم عصر تھے لیکن کانٹ فکری اعتبار سے فشے کا پیش رو تھا

فشٹے کو کانٹ کے نظریہ قوتِ ارادی میں خود آگاہی کا پرتو نظر آیا۔ اسی خود آگاہی کو فشٹے نے مسائلِ حیات کا حل قرار دیا۔

فشٹے کے زمانے میں اسپینوزا کے فلسفے کا طلسم ابھی جرمنی میں باقی تھا۔ وہ اسپینوزا کے نظامِ فکر میں اُس کی منطقی استقامت سے بہت متاثر ہوا۔ اسپینوزا وحدتِ وجود کے نظریے کا حامی تھا۔ چنانچہ وہ تمام عناصر منطقی انداز سے اس کی تشکیل فکر میں موجود تھے جن پر وحدتِ وجود کا نظریہ قائم ہے۔ اس کی نظر میں ”خدا ہی سب کچھ ہے اور سبھی کچھ خدا ہے۔“ خدا ہی کا ایک رُوپ ہونے کے باعث عالمِ طبیعی اور افسانہ دونوں آزادی سے محروم ہیں۔ ہر عمل پر پہلے سے ایک پابندی موجود ہے اور انسان کے لیے کسی قسم کی آزادہ روی کا امکان نہیں ہے۔ فشٹے اس نظریے سے اتنا متاثر ہوا کہ اسے تسلیم کرنے کے سوا اسے کوئی چارہ نظر نہ آیا لیکن یہ نظریہ اس کے احساسات میں ایک مستقل خلش چھوڑ گیا۔ اب اس کے سامنے ہر لمحہ یہ سوال تھا کہ اگر مجھے آزادی حاصل نہیں ہے تو پھر یہ انصاف، اخلاق، سماجی انصاف، محبت اور دل سوزی کا سارا نظام کیا شے ہے؟ وہ اسی کشمکش

لہ اسپینوزا کا نظریہ حیات اقبال نے افلاطون کے نظریہ حیات کے تقابل کے طور پر ان اشعار میں بیان کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے حیات و موت کے بارے میں اپنا نظریہ واضح کیا ہے۔

اسپینوزا: نظرِ حیات پر رکھتا ہے مردِ دانش مند

حیات کیا ہے حضور و سرور و نور و وجود

افلاطون: نگاہِ موت پر رکھتا ہے مردِ دانش مند

حیات ہے شبِ تاریک میں شرر کی نمود

اقبال: حیات و موت نہیں التفات کے لائق

فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

(ضربِ کلیم)

لہ بالخصوص ”مہمہ دوست“

سے دوچار تھا کہ اس کی نظر سے کانٹ کی تصنیف ”مقیب عقل محض“ گزری جس کے بارے میں اقبال کی یہ رائے پہلے نقل کی جا چکی ہے کہ اُس نے استدلالیوں کے سارے کام کو غیت دنیا بود کر دیا۔ اس کتاب میں فشے کو اپنی مشکل کا حل نظر آیا اور عالم طبعی کی دنیا سے جبروت در اور خود آگاہی کے جہان آزاد میں اس نے مطابقت کا ایک پہلو ڈھونڈ لیا۔ کانٹ نے اس کتاب میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جبر کے بعد رونما ہونے والے واقعات کے بعد آزاد انفس کا جہان موجود ہے۔ خود کا انا اپنی دنیا آپ پیدا کرتا ہے۔ فشے کے فلسفہ کا یہ نقطہ آغاز تھا۔ دوسرے لفظوں میں اسے اسے یوں بیان کیا کہ جب ہمیشہ میرے دل میں یہ احساس جاگزیں رہتا ہے کہ مجھے ایک فرض ادا کرنا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں ایک مدرک بالحواس منظر سے بالاتر ہوں اور میں ایک فوق الحواس کائنات کا شہری ہوں۔ ”جنت کی حدیں موت کے بعد شروع نہیں ہوتیں بلکہ جنت پہلے ہی سے ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہے اور ہر قلب انسانی اس کی ضرورت سے متور ہے۔“ عالم خارجی نہ انسان کا احاطہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اس پر جبر روا رکھ سکتا ہے۔ فشے کی ابتدائی واردات قلب و نظر سے قطع نظریہ ایک ایسا مقام ہے جہاں اقبال اس کے ہم نوا ہیں اور یہی خیالات اقبال کے یہاں ایک ساحرانہ انداز سے ہمارے سامنے آتے ہیں:

سما سکانہ دوعالم میں مرد آفاقی
 طلسم گنبد گردوں کو توڑ سکتے ہیں
 زجاج کی یہ عمارت ہے سنگِ غارہ نہیں
 کب تک رہے محکومی الخبم میں مری خاک
 یا میں نہیں یا گردشِ افلاک نہیں ہے

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
 سرِ آدم ہے ضمیر کن فلان ہے زندگی

(اقبال)

آں چہ در آدم بہ گنجد عالم است آں چہ در عالم نہ گنجد آدم است
در شکن آں را کہ ناید سازگار از ضمیر خود دگر عالم بیار

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی
کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان گم اس میں ہیں آفاق
افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاک کی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
اُس مرد خدا سے کوئی نسبت نہیں تجھ کو
تو بندہ آفاق ہے وہ صاحب آفاق
سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
فلط تھا اسے جنوں شاید ترا اندازہ صحرا

یہاں افکار انسانی کے بارے میں فٹے کا نظریہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فٹے کے نزدیک ہم اپنے افکار ہی میں محصور ہیں اور جو بھی حقیقت ہمیں نظر آتی ہے یہ ہمارے افکار ہی کا پرتو ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں میرے جہان افکار ہی سے حقیقت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کے ماوراء کچھ بھی نہیں ہے۔ "یہاں تک برکے اور فٹے دونوں ہم خیال ہیں۔ ان دونوں کی نظر میں عالم خارجی اور اس کی صفات ہمارے فکر ہی کا پرتو ہیں لیکن جہاں فٹے یہ کہتا ہے کہ میں خیالات کی تخلیق کرتا ہوں اور میری دنیائے خیالات حقیقت کی تخلیق کرتی ہے وہاں برکے یہ کہتا ہے کہ میرے خیالات خدا کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔ اقبال ایک قدم فٹے اور برکے کے ساتھ چل کر اپنے لیے نیا راستہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں:

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

وہی زمانے کی گردش پہ عتالب آتا ہے
جو ہر نفس سے کرے عمر جاوداں پیدا
وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر

عبد گرد و یا وہ در لیل و نہار در دل خود یا وہ گرد و روزگار
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں

اقبال اور شوپن ہائر

فٹے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی کے جہان فکر میں ایک اور عظیم شخصیت نمودار ہوئی اور یہ شخصیت شوپن ہائر (۱۷۸۸-۱۸۶۰ء) کی تھی۔ فٹے کی طرح شوپن ہائر بھی کانٹ سے متاثر ہوا لیکن اپنے ماحول کی اجتماعی ناکامی اور مایوسی نے اس کی فکر کو قنوطیت کے رستے پر ڈال دیا۔ علامہ اقبال نے اس کا ذکر پیامِ مشرق میں جو ان کی ابتدائی تصانیف میں سے ہے۔ ان اشعار میں کیا ہے۔

خارے زخماں گل بہ تن نازکش خلید
از دردِ خویش و ہم زغم و یگراں تنید
اندر طلسمِ غمچہ فریب بہار دید
صبحے کجا کہ چرخ در و شام ہانہ چید
عون گشت نغمہ وز و چشمش فرو چکید
بانوکِ خویش خار از اندام او کشید

مرغے ز آشیانہ بسیرِ چمن پرید
بدگفت فطرتِ چمن روزگاردا
دلغے ز خون بے گنہ لالہ را شہرود
گفت اندرین سرا کہ بنایش قنہ کج
نالید تا بہ حوصلہ آں نرا طراز
سوزِ فغانِ ادبہ دل ہر دے گرفت

گفتش کہ سود و خوش ز حیبِ زیاں برآر گل از شگافِ سینہ زرناب آفرید

درمان ز درد ساز اگر خستہ تن شوی !

خوگر بہ خار شو کہ سدا پاپہن شوی

(شوپن ہمارا درنیشا)

اقبال کے سارے کلام کی طرح ان اشعار میں بھی تغزل کی ایک ایسی کیفیت موجود ہے کہ قاری شوپن ہائر کے فلسفہ حیات پر نظر ڈالے بغیر ہی ان اشعار کی دلکشی میں گم ہو جاتا ہے۔ اگر شوپن ہائر کا نظریہ حیات بھی سلسلے ہو تو ان اشعار کی دل کشی اور فکری عظمت قاری کی نگاہ میں اور بلند ہو جاتی ہے۔

یہ شوپن ہائر جس زمانے میں پیدا ہوا وہ جرمنی کے لیے انتہائی مایوسی اور ناکامی کا زمانہ تھا۔ اول ڈیورلن کے الفاظ میں "واٹر لو کی جنگ لڑی جا چکی تھی۔ انقلاب ختم ہو چکا تھا۔ اور انقلاب کا فرزند" دور سمند میں ایک چٹان پر اپنی زندگی کے دن پورے کر رہا تھا..... کانٹ کا فلسفہ قوتِ ارادی موت کے سلسلے ہمارا مان چکا تھا۔"

اس جنگ نے یورپ کے جسم ہی کو نہیں بلکہ اس کی روح کو بھی لہو لہا کر دیا تھا۔ لاکھوں انسان لقمہ اجل بن چکے تھے اور لاکھوں ایکڑ سرسبز و شاداب قطعاتِ اراضی بنجر زمینوں میں تبدیل ہو چکے تھے فرانس اور آسٹریا کے صاف ستھرے دیہات طبع اور خلافت کے انبار بن چکے تھے۔ اور ان میں بسنے والے کسانوں کا افلاس لفظِ بیان کی حدود سے آگے جا چکا تھا۔

صرف فرانس اور آسٹریا ہی پر کیا موقوف ہے۔ یورپ کا کوئی ملک ایسا نہ تھا جس پر نپولین کی اور اس پر جوانی حلوں نے تباہی کے اثرات نہ چھوڑے ہوں۔ ماسکو ایسا شہر خاک کا ڈھیر بن چکا تھا۔ انگلستان اگرچہ فاتح ملک تھا لیکن وہاں بھی کسان کی حالت تباہ ہو چکی تھی کیونکہ اناج کی قیمت گرتے ہی سارا اقتصادی ڈھانچہ درہم برہم ہو گیا تھا۔ ملک گیر بے اطمینانی میں جو رہی سہی کمی تھی وہ فالتو فوجیوں کی نوکری سے سبک دوشی نے پوری کر دی۔

اس دورِ تباہی میں آبادی کے ایک چھوٹے سے طبقے نے تو مذہب کے دامن میں پناہ ڈھونڈی لیکن

شوہن ہائر کے بارے میں اقبال کے یہ چند اشعار صرف شوہن ہائر کے نظریے کی تعلیل ہی نہیں بلکہ ساتھ ہی ساتھ اس درد کا جو صرف اُس کے دل میں ادوروں کے لیے موجود تھا تعریفی انداز میں اظہار بھی ہیں۔ ”از درد خویش و ہمہ زخم دیگران پدید کہہ کے اقبال نے شوہن ہائر کی عظمت کا اعتراف کیا ہے کیونکہ دوسروں کے غم میں تڑپنا اقبال کے نزدیک انسان کی خوبیوں میں ایک بڑی خوبی ہے اور اقبال کے یہاں اس خوبی کا ذکر ہمیں اکثر نظر آتا ہے: ۵

(گزشتہ صفحے سے آگے)

قدرے ادب طبع مذہب اور خدا دونوں سے بیزار ہو گیا۔ اسے اس تباہ حال دنیا میں جب زندگی کی ایک رمت بھی نظر نہ آتی تو روحانی بلندی کیا نظر آتی اس طبع کو تو اس بات کا یقین مشکل ہو گیا کہ جس کرۂ زمین پر اتنی سیب تباہی آئی ہے اُس کا کوئی خدا بھی ہے اور اگر ہے تو کہاں تک فہیم اور کریم سمجھا جا سکتا ہے۔

دانشوروں اور فلسفیوں کے لیے یہ دور انتہائی ذہنی کرب کا دور تھا۔ ان میں سے بعض اس نتیجے پر پہنچے کہ یورپ کی یہ افراتفری اور وہی برہمی کائنات کے عدم نظام ہی کی دلیل ہے۔ نہ تو اس کائنات میں کوئی ربانی نظام ہے نہ ہی کسی قسم کی روحانی مسرت کی اُمید ہے۔ خدا اگر کوئی ہے تو بے بصیر ہے اور روئے زمین پر ابلیسی طاقتوں نے اپنا سایہ ڈال رکھا ہے۔ شوہن ہائر انہی دانشوروں میں شامل تھا جو اس انداز سے سوچ رہے تھے۔

یہ تو تھک سیاسی اور سماجی حالات جو شوہن ہائر کے فکر و نظر اثر انداز ہوئے۔ ذرا ایک نظر ذاتی اور خانگی حالات پر بھی ڈالے۔ شوہن ہائر ستر برس کا تھا کہ اس کے باپ نے جو اپنے علاقے کا ایک نامور تاجر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ اپنی تیز مزاجی اور آزاد روی کے لیے مشہور تھا خودکشی کر لی۔

شوہن ہائر کا کہنا ہے کہ انسان سرشت اور قوت ارادی باپ سے ورثے میں لیتا ہے اور فہم و فراست ماں سے۔ شوہن ہائر کی ماں اپنے دور کی ایک ممتاز ناول نگار تھی۔ اس کا مزاج ادیبانہ اور شاعرانہ تھا اور وہ اپنے تاجر شوہر کی غیر شاعرانہ افتاد طبع سے بیزار تھی۔ چنانچہ شوہر کی موت کے بعد اس نے آزادانہ معاشقہ شروع کیے اور دائر (دیر) کا نسخ کیا جہاں کی فضا اس قسم کی زندگی بسر کرنے کے لیے خاصی سازگار

بتدریجے درد کوئی غصہ ہو رہی ہے آنکھ
کس قدر ہم درد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

(گزشتہ صفحہ سے آگے)

نہی۔ شوپن ہائر کو اپنی ماں کے بطور ایک آنکھ نہ بھاتے تھے چنانچہ دونوں میں جھگڑے شروع ہو گئے۔ ماں کے خلاف نفرت کا یہی جذبہ بالآخر شوپن ہائر کے فلسفے کا وہ حصہ بنا جو عورت سے متعلق ہے۔ ایک بار اس کی ماں نے لکھا:

”تم ایک ناقابل برداشت آدمی ہو اور محض عذاب ہو۔ تمہارے ساتھ رہنا انتہائی مشکل کام ہے۔ تمہاری تمام اچھائیوں پر تمہاری خود بینی اور خود دہائی نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ محض تمہاری اس عادت کی وجہ سے کہ تم ہر وقت دوسروں کی عیب جوئی اور نکتہ چینی میں مصروف رہتے ہو تمہاری اچھائیاں بے کار ہو کے رہ گئی ہیں۔“

انجام کار اس ناچاقی نے دونوں کو ایک دوسرے سے الگ ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ اس علیحدگی کے بعد شوپن ہائر ماں کے ہر دعوتوں میں ایک مہمان کی حیثیت سے آتا رہا۔ ان دعوتوں میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ اجنبی کی طرح ملتے تھے اور بات چیت میں کوئی تلخی نہیں ہوتی تھی کیونکہ تلخی کی ساری بنیادیں بیٹھے کا رشتہ تھا اور جب وہ رشتہ ٹوٹ گیا تو تلخی بھی جاتی رہی۔

اس سلسلے میں ایک روایت یہ ہے کہ گوئٹے شوپن ہائر کی ماں کے مداحوں میں تھا اور جب بھی اس سے ملنے کے لیے آتا تھا یہی کہتا تھا کہ تمہارا بیٹا ایک دن بڑا نام پائے گا۔ شوپن ہائر کی ماں یہ سننے کی تاب نہ لا سکتی تھی۔ وہ یہ گوارا ہی نہ کر سکتی تھی کہ ایک ہی گھر میں دونوں بیٹے پیدا ہو جائیں۔ ایک دن ان دونوں کے درمیان کسی بات پر جھگڑا بڑھ گیا اور ماں نے بیٹے کو سیڑھیوں سے نیچے دھکیں دیا۔ بیٹے نے چوٹ کھانے کے بعد انتہائی غصے کے عالم میں ماں کو بتایا کہ آئندہ نسلوں تک تمہارا ذکر صرف میری بدولت ہی پڑے گا۔ اس واقعے کے فوراً بعد شوپن ہائر نے دائر کو خیر باد کہا اور اگرچہ اس کی ماں اور چوبیس سال تک زندہ رہی لیکن وہ دوبارہ اس سے ملنے نہیں گیا۔ ذرا ایسی ہی ایک مثال ہمیں انگریزی ادب میں بھی نظر آتی ہے اور وہ مثال بائرن کی ہے۔ بائرن بھی صرف ماں کی محبت سے

رُلاتا ہے ترا نظارہ اسے ہندوستان مجھ کو
 کہ عجب تیرا ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
 ہویدا آج اپنے زخم نہاں کے چھوڑوں گا
 ہو رورو کے محفل کو گلستاں کے چھوڑوں گا
 مجھے اسے ہم نشیں ہنسنے شغل سینہ کا دیتی
 کہ میں اے محبت کو نمایاں کے چھوڑوں گا

(گزشتہ صفحہ سے آگے)

ہی محروم نہیں رہا بلکہ اس نے بھی ماں سے نفرت کے دامن میں پرورش پائی۔ ایسی شخصیتوں سے
 یہ توقع کرنا کہ یہ عورتوں کے بارے میں اچھی رائے رکھیں گی ایک خیال خام ہے۔
 تو یہ تھے وہ حالات جن میں شوہن ہاتھ کے بچپن اور جوانی نے پرورش پائی۔ اس نے خدا
 کو بے بصرا در دنیا کو برا کہا۔ دلگیری، حزن، خشک مزاجی، چڑچڑاپن اور نوع انسان کی نیکیوں سے
 افکار اس کا مقدر ہو گیا۔ اس کے دل و دماغ پر عجیب قسم کے خوف اور وہم مسلط ہو گئے۔ وہ اپنا پاتپ
 ہمیشہ مفضل رکھتا تھا۔ اس اندیشے سے کہ کہیں نائی اس کے گلے پر استرانہ چلا دے۔ اس نے کبھی
 نائی سے جھامت نہیں بنوائی۔ ہر رات وہ ایک بھرا ہوا پستول اپنے تکیے کے نیچے رکھ کے سوتا تھا۔
 آج اس کی کتاب "کائنات بطور قوت ارادی و تصور" فلسفے کا ایک شاہکار تسلیم کی جاتی ہے۔
 اور جب اس نے اس کا مسودہ ناشر کے سپرد کیا تو یہی کہا کہ یہ کتاب کوئی پرانے افکار کی صدائے بازگشت
 نہیں ہے بلکہ طبع زراذ خیالات پر مشتمل ایک منضبط سلسلہ فکر ہے۔ میری یہ کتاب جو صاف، سلیس اور
 قابل فہم عبارت میں لکھی ہے ایک پر تاثیر کتاب ہے جو حسن بیان اور حسن معانی سے لبریز ہے۔ یہ ایک
 ایسی کتاب ہے جو آگے چل کے سینکڑوں دوسری کتابوں کے لیے خیالات کا مخزن اور سرچشمہ ثابت
 ہوگی گویا بقول میر انیس : ۵

لگا رہا ہوں مضامین نو کے پھر انبار

خبر گرد مرے خرم کے خوشہ چینوں کو !

مصنف تو اپنی کتاب کے بارے میں ان خیالات میں مبتلا تھا۔ لیکن ہوا یوں کہ جب یہ کتاب
 چھپی تو کسی نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ سو وہ سال بعد جب شوہن ہاتھ نے ناشر سے کتاب کی فروخت

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں نبیوں میں پھرتے ہیں نامائے
 میں اس کا بندہ نبیوں کا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا
 ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا درو مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا
 ہیں لوگ وہی جہاں ہیں، اچھے آتے ہیں جو کام دوسروں کے
 آدمیت احتدام آدمی
 باخبر شو از مقام سام آدمی

(گزشتہ صفحے سے آگے)

کے بارے میں دریافت کیا تو ناشر نے بتایا کہ بیشتر جلدیں ردی کے بھاؤ فروخت کی جا چکی ہیں۔
 یہ داستان صرف اس لیے نہیں سنائی گئی کہ

”لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم“

بلکہ اس سے اقبال اور شوپن ہائر کے ذہنی رشتے پر بھی روشنی ڈالنا مقصود تھا اور ان اشعار کے
 پس منظر کو سامنے لانا بھی پیش نظر تھا جو شوپن ہائر کے بارے میں انھوں نے کہے ہیں اور جو ادب پر
 نقل کیے جا چکے ہیں۔ شوپن ہائر کے فلسفہ حیات کو اقبال نے پانچ اشعار میں جس جاذبیت کے
 ساتھ بیان کیا ہے اس کی مثال اردو اور فارسی ادب میں شاید ہی مل سکے اور پھر د شعر میں نیشے
 کا فلسفہ حیات بیان کر کے اس کے مرض کا علاج بھی پیش کر دیا ہے۔

گفتش کہ سود خویش ز جیب زیان آید گل از شگافِ سینہ زیر ناب آفرید

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی

خوگر بہ حنار شو کہ سراپا چمن شوی

اصل میں یہ اقبال کا اپنا فلسفہ حیات ہے جو اقبال نے جا بجا اپنے کلام میں پیش کیا ہے مثلاً

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

بہ کیش زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است

سفر بکعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است

اس کے ساتھ ہی اقبال نے شوپن ہائر کے اکثر نظریات کو اپنا کر انھیں اُردو اور فارسی شاعری کا سحرانگہ جزو بنایا ہے۔ مثلاً شوپن ہائر کی جس کتاب کا ذکر اوپر آیا ہے وہ اس فقرے سے شروع ہوتی ہے، ”یہ عالم خارجی میرے ہی خیال کا پر تو ہے : اقبال کہتے ہیں :

”ایں جہاں چسیت صنم خانہ افکار من است“

شوپن ہائر کا یہ نظریہ بھی کہ آرزو کی تکمیل ہی آرزو کی موت ہے، اور کسی مقصد کے لیے اُس کے حصول سے زیادہ کوئی چیز مہلک نہیں۔ اقبال کے یہاں کئی طرح سے بیان ہوا ہے :

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی	اللہ کرت مرحلہ شوق نہ ہو طے
زندگی و جستجو پوشیدہ است	اصل اور آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دل خود زنده دار	تا نہ گردد مشت خاک تو مزار
از متاع دل در سینہ ما	سینہ ما از تاب او آئینہ ما
دل ز سوز آرزو گیر و حیات	غیر حق میر و چراو گیر و حیات
چوں ز تخلیق تمست باز ماند	شہر شش شکست از پردہ باز ماند
اسے ز راز زندگی بے گمانہ خمید	از شراب مقصدے مستانہ خمید

ما ز تخلیق متعاسد زنده ایم

از شعاع آرزو تابندہ ایم

شوپن ہائر پہلا فلسفی تھا جس نے دوسرے فنون لطیفہ میں موسیقی کا مقام متعین کیا۔ اور اس کی اہمیت واضح اور غمبہم الفاظ میں بیان کی۔ اقبال غلاموں کے فنون لطیفہ کے بیان میں موسیقی کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد

نغمہ او خالی از بار حیات	ہم چو سیل افتد بہ دیوار حیات
از نغمہ او آشکارا راز او	مرگ یک شہر است اندر ساز او

جب یہ بتاتے ہیں کہ نغمے کو کن خاصیتوں سے ملو ہونا چاہیے تو کہتے ہیں :

نفسہ باید تشدد و مانند سیل تا برو از دل غماں را خیل حیل
نفسہ می باید جنوں پروردہ آتشے در خون دل حل کردہ
از نیم اوشعلہ پروردن توان خامشی را جز واد کردن توان
می شناسی در سرور است آن مقام "کاندروبے حرف می روید کلام"
نغمہ روشن چراغ فطرت است معنی او نقش بند صورت است

لیکن جیسا کہ اس مقالے کے شروع میں کہا گیا ہے کہ کسی کے افکار کو جوں کا توں قبول کر لینا دوسری بات ہے اور متاثر ہونا اور بات۔ اقبال اپنے پیش رو اور اپنے ہم عصر مفکرین سے متاثر ضرور ہیں لیکن ان کی فکر نے اپنے لیے ہمیشہ نئے جادے تراشے ہیں۔ شوپن ہائر نے موت کی بڑی بھیانک تصویر کھینچی ہے اور اسے زندگی کے جرم کے لیے پھانسی کا نام دیا ہے لیکن اقبال کی نظر میں موت مقامات انسانی میں سے ایک مقام ہے۔

نشان مرد مومن با تو گویم چو مرگ آید تبسم بر لبِ ادست
نظر اللہ پر رکھتا ہے مسلمان غیور
موت کیا ہے فقط اک عالم معنی کا سفر

پوشیدہ ہے کافر کی نظر سے ملک الموت لیکن نہیں پوشیدہ مسلمان کی نظر سے
بندۂ حق ضعیفہ و آہوست مرگ یک مقام از صد مقامِ ادست مرگ
میفتد بر مرگ آں مرد تمام مثل شایینے کہ افتد بر حمام

تو گویا موت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے سے اقبال کا نظریہ کوئی مطابقت نہیں رکھتا بلکہ اقبال ہر اعتبار سے اس نظریے کی تغلیط کرتے ہیں۔ شوپن ہائر کا خیال ہے کہ چونکہ آدمی کی عقل و خرد جنسی محرکات سے مغلوب ہے اس لیے اسے عورت میں دل کشی نظر آتی ہے۔ ورنہ دراصل عورت کو خوب صورت کہنے کی بجائے اسے بد صورت صنف کہنا

تراش از تیشہ خود جادۂ خویش براہ دیگران رفتن عذاب است
گرازدست تو کارِ ناور آید گناہ ہے ہم اگر باشد ثواب است
(پیام مشرق)

چاہیے۔ عورتوں میں یہ صلاحیت ہی ہے کہ وہ نغمہ، شاعری یا فنون لطیفہ کی کسی اور صنف سے متاثر ہو سکیں۔ اگر وہ ان فنون کے ساتھ کسی قسم کی دلچسپی کا اظہار کرتی ہیں تو یہ صرف دکھاوا ہے اور اس سے ان کا مقصد محض مرد کا دل جیتنے کی کوشش کرنا ہے۔ آج تک کوئی عورت خواہ شعوری اعتبار سے اسے کتنا ہی امتیاز کیوں نہ حاصل رہا ہو صفِ اول کا طبع زاد فن پارہ پیش نہیں کر سکی۔ نہ ہی زندگی کے کسی اور شعبے میں اُس نے کوئی مستقل نوعیت کا کارنامہ انجام دیا ہے۔

عورت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے کا کھوکھلا پن کسی تبصرے کا محتاج نہیں۔ اقبال نے عورت کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے اسے ہم ہر اعتبار سے پسند کریں یا نہ کریں وہ شوپن ہائر کے نظریے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترقی پسندانہ اور صحت مند نظریہ ہے :۔

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُج کا دُرِ کمٹوں !
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے چھوٹا شرارِ فلاطوں

اقبال اور کارل مارکس

شوپن ہائر (۱۷۹۸-۱۸۶۰ء) کے افکار مغرب کی دنیائے فلسفہ میں پوری شدت سے گونج رہے تھے کہ دنیائے سیاست میں ایک نئی فلسفیانہ آواز بلند ہوئی۔ یہ کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳ء) کی آواز تھی۔ ایک فلسفی تو محض افراد کے دل و دماغ ہی کو متاثر کرتا ہے لیکن ایک

لے کارل مارکس ۵ مئی ۱۸۱۸ء کو جرمنی (رائیش پرنشیا) کے شہر ٹریویرس میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک یہودی وکیل تھا جو ۱۸۲۸ء میں مارٹن لوتھر کی تعلیمات کے زیر اثر پرنسٹنٹ بن چکا تھا۔ کارل مارکس کا خاندان ایک خوش حال اور مہذب خاندان تھا اور انقلاب کے اثرات اس خاندان میں دور دور تک نظر نہ آتے تھے۔ ٹریویرس سے بی۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد مارکس پہلے برون اور پھر برلن یونیورسٹی میں داخل ہو گیا۔ جہاں اُس نے فقہ، تاریخ اور فلسفے کا مطالعہ کیا۔ ۱۸۴۱ء میں فارغ التحصیل ہو کر اس نے اپنی کیورس کے فلسفے پر اپنا مقالہ ڈاکٹریٹ کے لیے پیش کیا۔ تعلیم کے ان مرحلوں سے فارغ ہو کے مارکس پھر برون آیا۔ اب اس کا ارادہ برون ہی میں لیکچرر بننے کا تھا لیکن اُسے اس ارادے (باقی اگلے صفحے پر)

سیاسی فلسفی سماجی اور معاشی نظام کو بدل کر رکھ دیتا ہے۔ یوں تو افلاطون اور ارسطو بھی

(پچھلے صفحے سے آگے) میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔

اگلے برس وہ کولون کے انقلابی اخبار رائٹس گزٹ کا ایڈیٹر مقرر ہوا۔ مارکس کی زیرِ ادارت اس اخبار کا انقلابی پہلو اور زیادہ اُجاگر ہوتا چلا گیا۔ حکومت نے پہلے تو اخبار پر سنسر کی قیود عائد کیں لیکن بعد میں انہیں نا کافی سمجھ کر پوری طرح اخبار کو اپنے عتاب کے شکنجے میں لے لیا۔ مارکس نے مستعفی ہو کر اخبار کو بچانے کی کوشش کی لیکن اُسے کامیابی نہ ہوئی اور اخبار نے نامساعد حالات کی تاب نہ لا کر ۱۸۴۳ء میں دم توڑ دیا۔

اسی سال مارکس نے اپنے بچپن کی ایک دوست جینی وان ویسٹ فیلن نامی لڑکی سے شادی کی۔ یہ لڑکی جرمنی کے ایک رجعت پسند گھرانے سے تعلق رکھتی تھی۔ اس کا بھائی اس زمانے میں پرشیا کا وزیر داخلہ تھا۔

شادی کے فوراً بعد مارکس نے پیرس کا رخ کیا اور وہاں سے ایک ریڈیکل میگزین جاری کیا۔ اُس کا ارادہ تھا کہ اس میگزین کو چوری چھپے جرمنی میں تقسیم کیا جائے۔ لیکن اس مقصد میں اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی اور ایک شمارے کے بعد ہی میگزین بند ہو گیا۔

پیرس میں قیام کے دوران میں کارل مارکس کی علمی سرگرمیوں کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ اُس نے اپنے خیالات کی نشر و اشاعت کے لیے متعدد کتابیں لکھیں اور یہیں اینگلز کے ساتھ اس کی دوستی کی بنیاد پڑی۔ اگلے برس پرشیا گورنمنٹ کے مطالبے پر مارکس کو پیرس سے شہر بدر کر دیا گیا۔ اس پر الزام یہ تھا کہ وہ ایک خطرناک انقلابی ہے۔ پیرس سے اس نے برسیلز کا رخ کیا۔ ۱۸۴۷ء میں مارکس اور اینگلز دونوں کمیونسٹ لیگ نامی ایک خفیہ پراپیگنڈا سوسائٹی کے ممبر بن گئے اور اس لیگ کی دوسری کانگریس میں جس کا اجلاس اسی سال لندن میں منعقد ہوا انھوں نے نمایاں حصہ لیا۔ یہیں ان دونوں نے مل کر کمیونسٹ مینی فیسٹو بنایا جس پر آگے چل کے کمیونسٹ سوسائٹی کی بنیادیں قائم ہوئیں۔

جب فروری ۱۸۴۸ء میں انقلاب برپا ہوا تو مارکس کو بلجیم سے نکل جانے کا حکم ملا۔ وہاں سے پیرس آیا اور پیرس سے پھر عازمِ جرمنی ہوا۔ وہاں ایک برس تک پھر اس نے اخبار نکالا۔ اس اخبار کی تحریریں پھر

جن کا ذکر اس کتاب کے اولین صفحات میں آیا ہے سیاسی فلسفی تھے اور ہیگل، لاک اور مل بھی لیکن دنیا کی سیاست پر جس طرح مارکس کے خیالات اثر انداز ہوئے اس کی مثال تاریخِ عالم میں ملنا دشوار ہے۔

(پچھلے صفحے سے آگے) رنگ لائیں۔ پہلے تو مارکس کے خلاف عدالتی کارروائی ہوئی۔ جب اس سے اس کا کچھ نہ بگڑا تو اُسے پھر جرمنی سے نکال باہر کیا گیا۔ جرمنی سے نکل کے وہ پھر پیرس میں آیا اور وہاں سے اس نے لندن کا رخ کیا جہاں وہ اپنے انتقال کے وقت تک رہا۔

مارکس کی جلاوطنی کا دور مصائب کا ایک لاتناہی سلسلہ ہے۔ اس کی ساری زندگی صرف در بدر پھرتے ہی نہیں گزری بلکہ انتہائی مفلسی کے عالم میں بسر ہوئی۔ اگر اینگلو وقتاً فوقتاً اس کی مالی امداد نہ کرتا تو اس کی تصنیف ”سرمایہ“ کے مکمل ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ سرمایہ تو ایک طرف رہی خود اس کی زندگی انتہائی ناکامیوں کا شکار ہو کے رہ جاتی۔

قیامِ لندن کے دوران ہی میں مارکس نے اپنے رفقاء کے ساتھ مل کر مشہور عالم پہلی انٹرنیشنل کی بنیاد ڈالی۔ مارکس، اس انٹرنیشنل کی روح رواں تھا۔ اس انٹرنیشنل کا پہلا خطبہ، متعدد روزہ و لیوشن، اعلانات اور مینی فیسٹو مارکس ہی کے قلم مرہونِ محنت ہیں۔ اُس نے متعدد ممالک کی مزدور تحریکوں کو ایک لڑی میں پرویا۔ اور ان تمام ممالک میں پروتاریہ جدوجہد کا ایک طریق کار وضع کیا۔ ۱۸۶۱ء میں پیرس کمیون کی ناکامی کے بعد یورپ میں انٹرنیشنل کا زندہ رہنا ناممکن ہو گیا۔ چنانچہ مارکس نے اس کی جنرل کونسل کو نیویارک میں منتقل کر دیا۔

اس وقت تک پہلی انٹرنیشنل اپنا تاریخی رول ادا کر چکی تھی۔ دنیا کے ہر ملک میں مزدور تحریک شروع ہو چکی تھی اور اکثر ملکوں میں سوشلسٹ پارٹیاں یا مزدور جماعتیں معرضِ وجود میں آ چکی تھیں۔

انٹرنیشنل کے قیام اور اس کی کامیابی کے لیے اور اپنے خیالات کو تحریری صورت میں پیش کرنے کے لیے مارکس کو جو دماغی اور جسمانی محنت کرنا پڑی اُس سے اس کی صحت بُری طرح متاثر ہوئی۔ ”سرمایہ“ کی تکمیل کا کام اس کے علاوہ تھا۔ جس کے لیے اُسے رات کو گھٹے گھٹے سے نیا مواد ہی جمع نہیں کرنا پڑا بلکہ متعدد زبانیں جن میں روسی بھی شامل تھی سیکھنا پڑیں۔ یہ تمام محنت اُس کے لیے جان لیوا ثابت ہوئی اور بالآخر ۱۴ مارچ ۱۸۸۳ء

اقبال نے مارکسزم کا اثر قبول کیا یا نہیں اور اگر کیا تو وہ اثر کیا ہے اور کس حد تک ہے ایک انتہائی مشکل سوال ہے۔ ہمارے اکثر نقادوں نے اس مسئلے کو انتہائی آسان بنا کے پیش کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر اعجاز حسین لکھتے ہیں:

”ہندوستان میں غالباً اردو زبان نے سب زبانوں سے پہلے آگے بڑھ کر انقلاب روس کا خیر مقدم کیا۔ چنانچہ اقبال نے خاص مسرت کے ساتھ اعلان کیا۔

آفتاب تازہ سپدا بطن گیتی سے ہوا !

آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تک

اور ساقی نامے میں انتہائی مسرت کے ساتھ عوام الناس کو یہ کہہ کر مبارک باد دی۔

گیا دور سرمایہ داری گیا

تماشا دکھا کر مدارِ می گیا

سرور صاحب نے اس مسئلے پر مقابلۂ احتیاط سے قلم اٹھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اقبال سرمایہ داری کے خلاف ہیں۔ اردو شاعری میں سب سے پہلے

انھوں نے مزدوروں کی حمایت میں آواز بلند کی۔ مارکس کی وہ بڑی حمایت کرتے

ہیں مگر ایک تو وہ اشتراکیت کی انتہا پسندی کے خلاف ہیں اور زمین کو بجانے

زمیندار یا کسان کی ملکیت سمجھنے کے خدا کی ملکیت سمجھتے ہیں۔ دوسرے وہ ان

مادی قدروں سے بیزار ہیں جن پر مارکس نے اپنے تصورات کی بنیاد رکھی ہے۔ ورنہ

ان کی رُوح اشتراکی ہے۔ وہ اسلامی سوشلسٹ ہیں۔“

ان دو مقتدر نقادوں کے نظریے کے ساتھ ہی اگر ہم اقبال کی اپنی درج ذیل تحریریں بھی

پڑھ لیں تو نظر آئے گا کہ مسئلہ اتنا الجھا ہوا نہیں ہے جتنا اوپر کے اقتباسات سے ظاہر ہو رہا ہے۔

(پچھلے صفحے سے آگے) کو جبکہ وہ اپنی آرام کرسی میں محو فکر تھا اُس کی رُوح عالم بالا کو پرواز کر گئی۔

اے سرور صاحب اس حقیقت کو نہ جانے کیسے فراموش کر گئے ہیں کہ اشتراکیت جب رُوح کی نفی کرتی

ہے تو رُوح اور اشتراکیت میں یہ رشتہ کیونکر ممکن ہے۔

”اسلام ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی کچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو نامعقول و مردود ہے۔“

(مضامین اقبال صفحہ ۱۸۲)

”سوشلزم کے ماننے والے مذہب اور روحانیت کے منکر ہیں۔ یہ لوگ مذہب کو افیون سمجھتے ہیں۔ سب سے پہلے جس شخص نے مذہب کو افیون کہا ہے وہ کارل مارکس تھا۔ میں ایک مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان ہی مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ کی مادی تعبیر قطعاً سراسر غلط ہے۔“

(خواجہ غلام السیدین کے نام خط مورخہ ۱ اکتوبر ۱۹۳۷ء)

”ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیۃً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالاسلام بن جائے لیکن اگر آزادی ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادی وطن پر ہزار بار لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاکھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہوں۔“

(مضامین اقبال صفحہ ۱۹۶)

ان دو ایک اقتباسات سے اقبال کے نظریہ وطنیت پر بحث کرنا مقصود نہیں بلکہ صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اقبال کارل مارکس یا سوشلزم کے بارے میں کیا خیال رکھتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ۱۹۲۱ء میں اقبال نے ”خضر راہ“ کہی تو وہ سرمایہ داری کے مخالف اور مزدور کے حامی کی حیثیت سے ہمارے سامنے آئے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال کارل مارکس کی بڑی حمایت کرتے ہیں اقبال کے افکار کی صحیح ترجمانی نہیں ہے اور پھر اقبال کو اسلامی سوشلسٹ کہنا تو اسلام اور سوشلزم دونوں کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش ہے۔ کیونکہ اقبال ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کہہ چکے ہیں کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اور ہیئت

اجتماعیہ انسانیت کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور بہتیت اجتماعیہ انسانیت کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں۔ دراصل اسلامی سوشلزم کی ترکیب ایک ایسی ترکیب ہے جو کتابوں میں تو موجود ہے لیکن دنیا کے کسی سیاسی نظام میں اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ یہ ترکیب مفہوم سے قطعاً خالی ہے اور اس کا طول و عرض بس اتنا ہے کہ دو متضاد نظاموں میں ایک ایسی مفاہمت کا پہلو لیے ہوئے نظر آتی ہے جو عملی دنیا میں مفقود ہے۔

پاکستان کے مشہور قانون دان اے۔ کے بروہی "اقبالی اجتہاد اور اسلامی سوشلزم کا نظریہ" کے زیر عنوان ایک مقالے میں لکھتے ہیں،

"یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ اسلامی سوشلزم اگر ہم اس کے عملی امکانات کو سمجھ لیں۔ ہمارے تمام دکھوں کا مداوا ہے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے،

۱۔ مولانا جمال الدین الافغانی (۱۸۲۸-۱۸۹۷ء) نے اول اقل اشتراکیت کے تصور کو اسلام کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے اس موضوع پر اپنے مقالات میں جو انھوں نے ۱۸۹۲-۱۸۹۷ء کے درمیان لکھے بحث کی ہے۔ "مسلم ورلڈ" ہارٹ فورڈ کنکلی کٹ (جنوری ۱۹۹۷ء) میں پروفیسر سامی اے ہانانے "افغانی۔ اشتراکیت الاسلام کا پہلا رہنما" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں البرٹ ہوسانی کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ اگرچہ اشتراکیت الاسلام کی ترکیب شبلی شامل ۱۹۱۷-۱۸۹۰ء نے وضع نہیں کی لیکن غالباً وہ پہلا مصنف تھا جس نے عربی زبان و ادب میں اشتراکیت کے مفہوم کو فروغ دیا۔ اس مقالے میں پروفیسر ہانانے مصطفیٰ ابن ہانامی ایک مصنف کی کتاب "اشتراکیت الاسلام" کا ذکر بھی کیا ہے۔ مقالے کے آخر میں مصنف لکھتے ہیں: "اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ اسلام کو سوشلزم کے تصور پر مزید روشنی ڈالی جائے۔ اس موضوع پر جو خیالات آج کل پیش کیے جا رہے ہیں ان کا بظاہر تاریخ سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ اس لیے اس تصور کی صحیح اہمیت کا پتہ نہیں چل رہا۔ اشتراکیت کے موضوع پر مزید تحقیق کی اس لیے بھی ضرورت ہے کہ اس کا عرب تہذیب (اسلامی تہذیب نہیں) کے ساتھ ایک نظری تعلق نظر آتا ہے۔"

میں یہ عرض کروں گا کہ مجھے یہ سمجھنے میں سخت وقت کا سامنا ہے کہ آخر اسلامی سوشلزم کے نظریے کا مطلب کیا ہے۔ سوشلزم کی اصطلاح ہر شخص سمجھ لیتا ہے اور میرا خیال ہے کہ ”اسلام“ کی اصطلاح کا مطلب بھی میں سمجھتا ہوں۔ اگر مجھے عرض کرنے کی اجازت دی جائے تو میں یہ کہوں گا کہ ان دو الفاظ کا غیر منطقی اختلاط ایک معقول ذہن کو خلفشار سے دوچار کر دیتا ہے۔ اس دو غلطے لفظ ”اسلامی سوشلزم“ سے ذہن کو جس شخص سے دوچار ہونا پڑتا ہے اس کی تفصیل یوں پیش کی جاسکتی ہے۔ اگر سوشلزم کا

مطلب بالکل وہی ہے جس کا اسلام ہم سے تقاضا کرتا ہے تو پھر سوشلزم بہ طور ایک قومی نظریے کے بھی قابل ہونا چاہئے، لیکن اگر روایتی سوشلزم کو اسلام ہمارے لیے قابل قبول قرار نہیں دیتا تو پھر سوال یہ ہے کہ اسلام نے اس نظریے میں کیا تبدیلی کی ہے جس کی وجہ سے اسے اسلامی سوشلزم کا نام دیا جاسکتا ہے اور سوشلزم کی غیر اسلامی اقسام کے مقابلے میں اسلامی سوشلزم قابل قبول بن جاتا ہے۔ لفظ اسلام بذات خود مستقل بالذات ہے۔ آخر اس کو اس قدر کیوں گرا دیا جائے کہ یہ سوشلزم کا لاحقہ یا سابقہ بن کر رہ جاتے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس ملک کا کوئی بھی شخص اس سوال کا منطقی اور دیانت دارانہ جواب نہیں دے سکتا۔ ایک طرف کیا ہم یہ نہیں کہتے کہ اسلام ایک جامع ضابطہ حیات ہے جس میں بنی نوع انسان کی اقتصاد سیاسی اور سماجی تنظیم سے متعلق جملہ مسائل کے حل موجود ہیں۔ دوسری جانب یہ بتایا جاتا ہے کہ سوشلزم نام کا بھی ایک نظریہ موجود ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ بشرطیکہ ہم اس میں کچھ رد و بدل کر لیں۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ صرف اسلام نہیں بلکہ یہ اسلامی سوشلزم ہے جو ہمیں نجات دلائے گا اور اس وقت ہماری زندگی کا جو نظم و ضبط ہے اسلامی سوشلزم کی بدولت ہم اس نظم و ضبط کا بہ درجہ زیادہ معنی خیز اہتمام کر سکیں گے۔

”اسلام اگر ایک عالم گیر مذہب ہے یعنی اگر ایک ایسا طرز زندگی ہے جو ہر دور اور تمام جغرافیائی حالات میں تمام لوگوں کے لیے موزوں ہے تو پھر یہ ان مخصوص اقتصادی اور سیاسی مسائل کا مناسب حل پیش کرنے سے کیوں قاصر ہے جن سے ہم پاکستانی آجکل دوچار ہیں اور جن کی وجہ سے ہم غیر ملکی تہذیب اور ثقافت سے ”نمونہ“ مستعار لینے پر مجبور ہیں۔ اگر سوشلزم کا مطلب سماجی تنظیم کے ایسے نظریے یا پالیسی سے لیا جاتا ہے جو اس امر کی داعی ہے کہ جملہ ذرائع پیداوار، سرمایہ، اراضی اور املاک تمام معاشرے کی ملکیت قرار دے دیے جائیں اور ان کا انتظام و تقسیم بھی سب کی بہبود کے لیے عمل میں لائی جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام اس ضمن میں کچھ کہنے سے قاصر ہے۔ اگر آپ کے خیال میں حصول انصاف کا یہی واحد طریقہ ہے تو آپ سوشلزم کے نظریے یا طریق کار کے حلقہ بگوش ہو سکتے ہیں لیکن اس کے برعکس آپ کے نزدیک سوشلزم کے نظریے اور پالیسی سے انصاف کے موقف کو تقویت ملنے کے عوض ٹھیس لگتی ہے۔ تو آپ کو اس نظریے کا حلقہ بگوش ہونے سے انکار کر دینا چاہیے لیکن اس کا اسلام سے کیا تعلق ہو سکتا ہے۔ انصاف کے حصول کے لیے سوشلزم کا طریق کار آج تو موزوں ہو سکتا ہے آگے چل کے موزوں نہ رہے اس لیے اسلام کو اس جھگڑے میں الجھانے سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔“

(نوائے وقت، لاہور، ۱۸ مئی ۱۹۶۷ء)

اے کے برہی کی یہ تحریر اسلام اور سوشلزم کے بارے میں علامہ اقبال ہی کے افکار کے صدائے بازگشت ہے۔

اقبال کے بارے میں یہ غلط فہمی کہ اقبال اسلامی سوشلسٹ تھے دورستوں سے آئی ہے۔ ایک تو اقبال کی جادو بھری شاعری خود اس کی ذمہ دار ہے جو اپنے بے پایاں کیف و ناثر کے ساتھ قاری کو بہالے جاتی ہے۔ ایک ایسے کیف و ناثر کے ساتھ جو اقبال سے پہلے اردو شاعری میں موجود نہیں تھا اور دوسرا ڈیورڈ تھا اسن اور جواہر اللہ نہرو

کی تحریروں سے۔ اقبال نے جب یہ کہا:

بندۂ مزدور کو جب اکرمِ اپنیام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیغامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں ملک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزدیوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے ڈیتے ہیں غریبوں کو زکات
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
اتھائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
نغمہ بیداری جہور ہے سامانِ عیش
قصہ خوابِ آدراسکندر و جمکب تک

۱۔ اس کا ایک تیسرا سبب بعض پڑھے لکھے ہندوستانیوں کا ضعفِ ایمان بھی ہو سکتا ہے۔ وہ ترقی پسندی کے شوق میں اپنے آپ کو سوشلسٹ یا کمیونسٹ کہلانا بھی پسند کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی چاہتے ہیں کہ وہ ہندو یا مسلمان بھی کہلائیں اور مناسب کیونرزم اور سوشلزم کے بعض ہی خواہ ایسے بھی ہیں جو تحریروں اور تقریروں میں مذہب کی پورے طور سے نفی کرتے ہیں لیکن وہ تو ہم پرستی کی حد تک مذہب سے وابستہ ہیں اور ان انجمنوں کے ساتھ بھی اُن کا ربط و ضبط ہے جن کی بنیاد مذہب ہی نہیں فرقہ پرستی پر ہے:

مَشُوقِ مَایہِ ثَلَوۃِ ہر کُنِ ابراہیم بامِ شَرابِ خور و بہ زاہدِ نماز کرد

یہ طرزِ عمل صرف "ضعفِ ایمان" ہی نہیں بلکہ مصلحت اندیشی کا نتیجہ بھی ہو سکتا ہے۔

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تک

توقاری جس نے کبھی سرمایہ و محنت کی آویزش کا ذکر اردو شاعری میں دیکھا نہیں تھا اور سرمایہ و محنت کی آویزش کا تصور جس کے ہاں مارکس کی تحریروں اور انقلاب روس کے ذریعے سے آیا تھا فوری طور پر اس کے سوا اور کس نتیجے پر پہنچ سکتا تھا کہ اقبال سوشلزم کا پیغام لے کر آئے ہیں۔ ”خضر راہ“ کے طلسم نے قاری کو یہ سوچنے کا موقع ہی کہاں دیا کہ سوشلسٹ کبھی یہ نہیں کہتا کہ ع
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دین میں ہو
سوشلسٹ یہ تو کہتا ہے۔ ع

جو کرے گا امت یاز رنگ و خون مٹ جائے گا

لیکن یہ نہیں کہتا:
دوڑ پیچھے کی طرف لے گردشِ آیام تو

یا
دیکھتا ہوں دوشس کے آئینے میں فردا کو میں

یا
سرورِ زیب فقط اس ذاتِ نبی ہمتا کو ہے
حکمران ہے اک وہی باقی بستانِ آذری

یا
زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہ کن میں بھی وہی جیلے ہیں پرویزی

اصل میں اقبال کا قلم پارس تھا اور ایسا پارس جو صرف پتھر ہی کو نہیں بلکہ لوہا، لکڑی جس چیز کو بھی چھولتا تھا اسے خالص سونا بنا دیتا تھا اور اس سونے کی تابناکی نے ہر دیکھنے والے کی آنکھوں کو چند صیادیا۔

دوسرا سبب جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے جواہر لال نہرو اور ایڈورڈ تھا مسن کی تحریریں ہیں۔

جواہر لال نہرو اپنی تصنیف ”دریافت ہند“ میں لکھتے ہیں :

”عمر کے آخری حصے میں اقبال زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب ہوتے گئے۔ سوویٹ روس نے جو عظیم ترقی کی تھی وہ اس سے متاثر ہوئے اور ان کی شاعری نے بھی ایک نیا رنگ اختیار کیا۔“

(۱۹۵۶ء ایڈیشن مطبوعہ لندن صفحہ ۳۵۵)

جواہر لال نہرو نے ”دریافت ہند“ کے اس حصے میں اقبال کے ساتھ اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے لیکن چونکہ اس ملاقات کی باقی باتیں میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر ہیں۔ اس لیے میں اپنی بات چیت اقبال اور سوشلزم کے بارے میں جواہر لال نہرو کے خیالات ہی تک محدود رکھوں گا۔

جواہر لال نہرو کی اقبال سے یہ ملاقات جنوری ۱۹۳۸ء میں ہوئی۔ اقبال کے انتقال سے تین ماہ قبل معلوم نہیں جواہر لال نہرو نے اقبال کی کس بات سے یہ اندازہ لگایا کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں سوشلزم کے قریب ہوتے چلے گئے۔ حالانکہ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو لاہور ریڈیو سے نئے سال کا پیغام نشر کرتے ہوئے اقبال واضح طور پر یہ کہہ چکے تھے۔

”..... لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے

اگرچہ جواہر لال نہرو نے اپنی تحریر میں تاریخ ملاقات بیان نہیں کی لیکن یہ ملاقات اس وقت ہوئی جب پنڈت جی جنوری ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر محمد عالم بیسٹریٹ لا کے ازالہ حیثیت عرفی کے استغاثے میں شہادت دینے کے لیے لاہور تشریف لائے تھے اور میاں افتخار الدین کے یہاں ٹھہرے تھے۔ اس ملاقات کے دوران میں میاں افتخار الدین بھی موجود تھے اور راجہ حسن اختر بھی۔ لاہور میں اس ملاقات کا بڑا چرچا ہوا اور اقبال کا یہ فقرہ کہ جواہر لال آپ محبت وطن ہیں اور جناح سیاست دان لاہور میں بچے بچے کی زبان پر تھا۔ مجھ سے اس ملاقات کا ذکر ڈاکٹر محمد عالم نے کیا تھا۔ جن کا میں ۴۶-۴۵ء میں پرائیویٹ سیکرٹری رہا۔

کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔

(حرفِ اقبال ۱۹۵۵ء صفحہ ۲۲۳)

اس پیام کے بعد یہ اندازہ کرنا کہ اقبال اشتراکیت سے قریب آ رہے تھے ایسی بات ہے جو آسانی سے سمجھ میں نہیں آ سکتی اور پھر نہ جانے جواہر لال نہرو نے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ سوویت روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال کی شاعری نے نیارنگ اختیار کیا۔ سوویت روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال نے نظمیں تو ضرور کہیں لیکن یہ کہنا کہ اقبال کی شاعری نے نیارنگ اختیار کیا۔ ایسا دعویٰ ہے جس کی تائید اقبال کی شاعری نہیں کرتی۔

اس زمانے میں غلام رسول خاں اور ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی علامہ اقبال کے سیکرٹری تھے۔ ڈاکٹر عاشق حسین نے مجھے بتایا کہ بات چیت کے دوران میں جب مسٹر جناح کی لیڈری کا ذکر چھڑا اور پنڈت جواہر لال نہرو نے کچھ دبی زبان سے جناح صاحب کے طرزِ عمل پر اعتراض کیا تو علامہ مرحوم نے پنڈت جی کو مخاطب کر کے انگریزی میں فرمایا تھا،

”جناح واحد شخص ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں کی طرف سے کچھ کہہ سکتے

ہیں۔ اور میں ان کا معمولی سپاہی ہوں۔“

ڈاکٹر عاشق حسین کا یہ کہنا ہے کہ یہ فقرہ من و عن علامہ اقبال ہی کے الفاظ میں ہے۔

اقبال کا یہ مبتدئ فقرہ یہاں صبح کر کے میں اقبال اور جناح کے تعلقات پر روشنی ڈالنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگر جنوری ۱۹۳۸ء تک اقبال کے خیالات جناح اور جناح کی سیاست کے بارے میں یہ تھے کہ وہ اپنے آپ کو ان کا معمولی سپاہی کہتے تھے تو پھر انھیں عمر کے آخری حصے میں زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب ”کہنا غلط فہمی ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔“

۱۔ جناح کے بارے میں اقبال کی اس رائے سے جواہر لال نہرو کے مندرجہ ذیل خیالات کی بھی تردید ہوتی ہے جو انھوں نے اقبال کے بارے میں ”دریافتِ ہند“ میں بیان کیے ہیں،

”اقبال پاکستان کے اولین حامیوں میں سے تھے لیکن اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان (باقی اگلے صفحہ پر)

اقبال اور جواہر لال نہرو دونوں نابغہ تھے، عالم تھے، سیاست حاضرہ پر دونوں کی گہری نظر تھی اور دونوں ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے۔ جواہر لال کے بارے میں اقبال کتنی اونچی رائے رکھتے تھے۔ اس کا اندازہ اقبال کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے جواہر لال نہرو کے ”ماڈرن ریویو“ والے مقالے کے جواب میں کہے تھے۔ اقبال اس میں لکھتے ہیں:

”میرے لیے یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ پنڈت جی کو مشرق کے بلکہ ساری دنیا کے ایک عظیم الشان مسئلے سے جو دلچسپی ہے میں اس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ میری رائے میں یہ پہلے ہندوستانی قوم پرست قائد ہیں جنھوں نے دنیا کے اسلام کی موجودہ روحانی بے چینی کو سمجھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔“

لیکن اس باہمی احترام کے باوجود اقبال اور جواہر لال کے رستے الگ الگ ہیں اور وہ کسی میدان میں بھی دو قدم ایک ساتھ چلتے نظر نہیں آتے۔ ”دریافتِ ہند“ میں مصطفیٰ کمال کا ذکر کرتے ہوئے جواہر لال نہرو لکھتے ہیں:

مصطفیٰ کمال نے ترہ کی کو غیر ملکی اقتدار سے نجات دلوائی۔ صرف یہی نہیں بلکہ یورپی سامراجی طاقتوں بالخصوص انگلستان کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں

(گزشتہ صفحے سے آگے)

خطرات کو جان گئے تھے جو تصورِ پاکستان سے وابستہ تھے اور اس تصور کے کھوکھلے پن سے بھی آشنا تھے۔ ایڈورڈ تھا مسن نے لکھا ہے کہ بات چیت کے دوران میں اقبال نے انھیں بتایا کہ میں نے پاکستان کی حمایت محض اس لیے کی ہے کہ میں مسلم لیگ کا صدر ہوں۔ ورنہ انھیں اس بات کا احساس تھا کہ یہ ہندوستان کے لیے بحیثیت مجموعی اور مسلمانوں کے لیے خاص طور سے مضرت رساں ثابت ہوگا (اس کا سبب یہ تھا کہ) غالباً بعد میں اُن کے خیالات میں تبدیلی آگئی تھی یا شروع میں انھوں نے اس سوال پر پوری طرح سے غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت تک اس سوال کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ اول سے آخر تک ان حالات و واقعات کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتا جو تصورِ پاکستان یا تصورِ قیامِ ہند کے نتیجے کے طور پر رونما ہوتے چلے گئے۔“

کا پردہ چاک کر کے رکھ دیا۔ لیکن جوں جوں مصطفیٰ کمال کی پالیسی کھل کر سامنے آتی گئی اور یہ نظر آ گیا کہ مذہب سے اُسے لگاؤ نہیں، سلطانی اور خلافت کو وہ ختم کرنے کے حق میں ہے، ملک میں ایک سیکولر نظام لانے کے لیے کوشاں ہے اور اُس حکومت کو جو مذہبی بنیادوں پر قائم ہو باقی رکھنے کے حق میں نہیں ہے تو راسخ العقیدہ مسلمانوں میں اس کی مقبولیت اور ہر دلخیزی کم ہونا شروع ہو گئی ہے، لیکن یہی پالیسی ہندوؤں اور مسلمانوں کے نوجوان طبقے میں اُس کی زیادہ ہر دلخیزی کا باعث بنی۔“

قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار جواہر لال نہرو نے اپنے اس مقالے میں کیا تھا جو ”ماڈرن ریویو“ میں شائع ہوا تھا اور جس میں انھوں نے احمدیت کو موضوع بحث بنایا تھا اقبال نے اس کے جواب میں جو مقالہ لکھا اُس میں جواہر لال نہرو کے مصطفیٰ کمال اور ترک کی بارے میں خیالات پر بھی بحث کی۔ اس بحث کے دوران میں انھوں نے لکھا:

”کیا ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ممالک خاص طور سے ترکی نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ پنڈت جواہر لال نہرو خیال کرتے ہیں کہ ترک کی اب اسلامی ملک نہیں رہا۔ معلوم ہوتا ہے وہ اس بات کو محسوس نہیں کرتے کہ یہ سوال کہ آیا کوئی شخص یا جماعت اسلام سے خارج ہو گئی مسلمانوں کے نقطہ نظر سے خالص فقہی سوال ہے اور اس کا فیصلہ اسلام کی ہئیت ترکیبی کے لحاظ سے کرنا پڑے گا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختم نبوت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ ملاحی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کر سکتا خواہ فقہ اور آیات قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی غلطیاں کرے۔ غالباً پنڈت جواہر لال نہرو کے ذہن میں وہ مفروضہ یا حقیقی اصطلاحات ہیں جو انا ترک نے رائج کی ہیں۔ اب ہم تھوڑی دیر کے لیے اُن کا جائزہ لیں گے۔ کیا ترک کی میں ایک عام مادی نقطہ نظر کا نشوونما اسلام کے منافی ہے؟ مسلمانوں میں ترک دنیا کا بہت رواج رہ چکا ہے۔ مسلمانوں کے لیے وقت آچکا ہے کہ وہ حقا

کی طرف متوجہ ہوں۔ مادیات مذہب کے خلاف ایک بہت بڑا حربہ ہے لیکن
مکلا اور صوفی کے پیشوں کے استیصال کے لیے ایک موثر حربہ ہے جو عمداً لوگوں
کو اس غرض سے گرفتار حیرت کر دیتے ہیں کہ ان کی جہالت اور زود اعتقادی سے
فائدہ اٹھائیں۔ اسلام کی روح مادہ کے قرب سے نہیں ڈرتی۔ قرآن کا ارشاد
ہے کہ تمہارا دنیا میں جو حصہ ہے اُس کو نہ بھولو۔ ایک غیر مسلم کے لیے اس کا سمجھنا
دشوار ہے۔ گزشتہ چند صدیوں میں دنیا نے اسلام کی جو تاریخ رہی ہے اس کے
محافظ سے مادی نقطہ نظر کی ترقی، تحقیق ذات کی ایک صورت ہے۔ کیا لباس کی
تبدیلی یا لاطینی رسم الخط کا رواج اسلام کے منافی ہے؟ اسلام کا بہ حیثیت ایک
مذہب کے کوئی وطن نہیں اور بہ حیثیت ایک معاشرت کے اس کی نہ کوئی مخصوص
زبان ہے اور نہ کوئی مخصوص لباس۔ قرآن کا ترک زبان میں پڑھا جانا تاریخ اسلام
میں کوئی نئی بات نہیں۔ اس کی چند مثالیں موجود ہیں۔ ذاتی طور پر میں اس کو فکر و
فکر کی ایک سنگین غلطی سمجھتا ہوں۔ کیوں کہ عربی زبان و ادب کا متعلم اچھی طرح جانتا
ہے کہ غیر یورپی زبانوں میں اگر کسی زبان کا مستقبل ہے تو وہ عربی ہے۔ بہ ہر حال
اب یہ اطلاعاتیں آرہی ہیں کہ ترکوں نے ملکی زبان میں قرآن کا پڑھنا ترک کر دیا ہے۔ تو
کیا کثرت از رواج کی مخالفت یا علماء پر لائسنس حاصل کرنے کی قید منافی اسلام ہے؟
فقہ اسلام کی رُو سے ایک اسلامی ریاست کا امیر مجاز ہے کہ شرعی "اجازتوں" کو
منسوخ کر دے بہ شرطیکہ اُس کو یقین ہو جائے کہ یہ اجازتیں معاشرتی فساد پیدا کرنے
کی طرف مائل ہیں۔ رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا، آج مجھے اختیار ہوتا تو میں یقیناً
اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی زیادہ تر افسانہ
تراش ملا کی ایجادات کا نتیجہ ہے۔ قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتار کر
نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسترت سے لرزہ جاتا۔ رسول کریم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مشکوٰۃ میں درج ہے جس کی رُو سے وعظ کرنے کا حق
صرف اسلامی ریاست کے امیر یا اُس کے مقرر کردہ شخص یا اشخاص کو حاصل ہے۔ خبر

نہیں آتا ترک اس حدیث سے واقف ہیں یا نہیں تاہم یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ ان کے اسلامی ضمیر کی روشنی نے اس اہم ترین معاملے میں ان کے میدان عمل کو کس طرح منور کر دیا ہے۔

اسی مقالے میں آگے چل کے علامہ اقبال لکھتے ہیں:

”پنڈت نہرو نے جس اصلاح کا خاص طور سے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ترکوں

اور ایرانیوں نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کر لیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے وہ

یہ خیال کرتے ہیں کہ ایسا نصب العین اختیار کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ترکوں اور

ایرانیوں نے اسلام کو ترک کر دیا ہے۔ تاریخ کا طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام

کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جب کہ وحدت انسانی کے قدیم اصول جیسے خونی رشتہ

اور ملوکیت ناکام ثابت ہو رہے تھے۔ پس اسلام نے وحدت انسانی کا اصول گوشت

اور پوست میں نہیں بلکہ روح انسانی میں دریافت کیا۔ نوع انسانی کو اسلام کا اجتماعی

پیغام یہ ہے کہ نسل کی قیود سے آزاد ہو جاؤ یا باہمی لڑائیوں سے ہلاک ہو جاؤ۔

یہ دونوں اقتباسات کچھ زیادہ طویل ہو گئے ہیں لیکن ان اقتباسات سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ

مذہب کے بارے میں اس قسم کے خیالات رکھنے والے فن کار کے بارے میں یہ سوچا بھی نہیں جاسکتا

کہ وہ اشتراکی ہے یا اشتراکیت سے قریب ہے۔ اب رہے اس قسم کے اشعار:

ابھی تک آدمی صید زبون شہر یاری ہے قیامت ہے کہ انسان فرج انساں کا شکاری ہے

تدبیر کی فسوں گاری سے محکم ہونہیں سکتا جہاں میں جس تمدن کی بناسرما یہ داری ہے

آفسرِ پادشہی رفت و بہ یغائی رفت نئے اسکندری و نعمہ دارائی رفت

کوہ کن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست عشرتِ خواجگی و محنتِ لالائی رفت

چشم بکث نے اگر چشم تو صبا نظر است

زندگی مد پئے تعمیرِ جہان و گراست

من دریں خاک کہں گوہرِ حباں می بینم چشم ہر ذرہ چو بخیم نگراں می بینم
 دانہ را کہ بہ آغوشِ زمین است ہنوز شاخ در شاخ برومند و جواں می بینم
 کوہ را مثل پر کاہ سبک می یابم پر کاہے صفتِ کوہِ گراں می بینم
 انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیرِ افلاک بینم و بیچ نہ دانم کہ چساں می بینم
 حرقم آن کس کہ دریں گرد و سوائے بند

جو ہر لغصہ ز لرزیدن تار سے بند

توان کا محرک ایک تودہ دردِ انسانی ہے جس سے اقبال کی شخصیت عبارت تھی۔ دوسرا حالاتِ حاضرہ پر اُن کی گہری نظر اور تیسرا ان کی بصیرت یا فراست جس کی بدولت اُنھوں نے ۱۹۰۷ء میں یہ شعر کہے تھے۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکانِ بیچ
 کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زریعہ عیب ہو گا
 تمھاری تہذیب اپنے خیر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
 جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا!

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ روس میں اتنا بڑا انقلاب نمایاں ہو اور اقبال ایسا حساس فنکار اُس سے متاثر ہی نہ ہو لیکن متاثر ہونا اور بات ہے اور اپنا نظریہ اور عقیدہ اُس کی نذر کر دینا دوسری بات ہے۔ اقبال اس انقلاب سے صرف متاثر ہی ہوئے ہیں اور متاثر ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلام بھی ملکیت اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور انقلابِ روس نے بھی ملکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا اور نہ جہاں تک مارکس کے نظریہ اشتراکیت کا تعلق ہے اقبال کے لیے اس نظریے کو قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ ایک اشتراکی کے لیے خدا، رُوح اور مذہب تینوں سے انکار لازمی ہے۔

بالشورزم میں اگر خدا کا تصور شامل کر دیا جائے تو اس سے اسلام معرضِ وجود میں نہیں آجائیگا بلکہ کوئی انہل بے جوڑ قسم کا نظام رونما ہو گا جس کا تجربہ ابھی تک دنیا نے نہیں کیا۔ اقبال نے اپنے

ایک خط میں سرفرانس نیگ ہینڈ کو لکھا تھا کہ چونکہ بالشوزم میں خدا کا تصور شامل کر لینے سے وہ بہ ظاہر اسلام کا مثال ہو جاتا ہے اس لیے ایک ایسا وقت بھی آسکتا ہے جب اسلام روس کو نگل لے یا روس اسلام کو نگل لے۔

تو انقلاب روس کے اس پہلو سے کہ اُس نے ملکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا۔ اقبال بڑی حد تک متاثر ہوئے اور ان کا یہ تاثر طرح طرح سے شعر کے دل کش پیکر میں دھل کر آیا۔ پیام مشرق میں صحبتِ رفقاں (در عالم بالا) ایک بڑی دلکش نظم ہے جس میں ٹالستانی کہتا ہے کہ شہر یار کے لشکر نے روٹی کے لیے ظلم کی تلوار ہاتھ میں اٹھالی ہے۔ ملکیت کے اس غلام کو نیک و بد کی تمیز نہیں رہی۔ یہ بیگانوں کا دوست اور اپنوں کا دشمن بن گیا ہے۔ تاج (ملکیت) کلیسا (مذہب) اور وطن انسان کے حق میں نٹے (بے ہوشی) کی کیفیت رکھتے ہیں۔ خواجہ (ملکیت) نے ایک ہی جام سے جانِ خدا واد خرم بدلی ہے۔ کارل مارکس اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے کہتا ہے:

رازِ دہان جزوِ دل از خویش نامحرم شد است

آدم از سرمایہ داری متاثر شد است

اب اس مقام پر ہیکل آکر اپنا فلسفہ چھانٹتا ہے اور کہتا ہے کہ اخلاقی خدا پر غور کرنے ہی سے انسان پر حقیقت واضح ہو سکتی ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ حنظل اور انگور کی اصل ایک ہے اور یہ دونوں ایک ہی شے کے مختلف پہلو ہیں۔ فطرت اخلاقیہ واقع ہوتی ہے اور انہی اخلاقیہ کے طفیل نظامِ عالم کا کارخانہ چل رہا ہے کیونکہ انہی اخلاقیہ کی بدولت جدلیاتی کیفیت رونما ہوتی رہتی ہے اور اسی کے سبب خواجہ و مزدور، آمر و مامور ہمیشہ آپس میں دست و گریباں رہیں گے۔

۱۔ روس کا مشہور مصلح جس نے یورپ کی سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کیا۔ (اقبال)

۲۔ جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ اس کی مشہور

کتاب موسوم بہ "سرمایہ" کو مذہبِ اشتراک کی بائبل تصور کرنا چاہیے۔ (اقبال)

۳۔ جلوہ و ہر باغ و راغ معنی مستور رہا حین حقیقت نگر حنظل و انگور رہا

فطرتِ اخلاقیہ لذتِ پیکار داد خواجہ و مزدور را، آمر و مامور را

(اقبال)

یہاں ٹالسٹائی ہیگل سے مخاطب ہو کے کہتا ہے کہ عقل و درخی چال چلتی ہے۔ یہ سرمایہ دار کو خود پرستی اور بندہ مزدور کو سرمایہ دار کی رضا جوئی کا درس دیتی ہے۔ یہاں آکر یہ نظم انتہائی فنی بلندیوں پر پہنچ جاتی ہے اور ایران کا قدیم فلسفی حکیم مزدک ٹالسٹائی کی تائید میں آگے بڑھتا ہے اور بڑی مسترت سے اعلان کرتا ہے کہ میں نے آج سے پندرہ سو برس پہلے خاک ایران میں جو بیج بویا تھا وہ آج پھل رہا ہے یعنی آج یورپ میں بادشاہت ختم ہو رہی ہے اور اشتراکیت رفتہ رفتہ اپنے قدم جما رہی ہے۔ مزدک کی یہ گفتار اقبال کی سحر آفریں زبان سے نئی ہے:

دانش ایران ز کشت زار و قیصر بر دمید مرگ نومی رقص دانند رقص سلطان و امیر
مذتے در آتش نمرودی سوز و خلیل تاتہی گرد و حریش از خداوندان پیر
دور پر ویزی گزشت اے کشتہ پر ویز خیزا نعمت گم گشتہ خود را ز خسرو باز گیر
اس ڈرامے کا آخری کردار کوہ کن ہے جو مزدور کی علامت ہے۔ وہ دنیا بھر کے مزدوروں کو ملکیت کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتا ہے:

نگارِ مین کہ بے سادہ و کم آئینہ است ستیزہ کیش و ستم کوش مفتنہ انگیز است
برون او ہمہ بزم و درون او ہمہ رزم زبان او مسج و دلش ز چنگیز است
گست عقل و جنون بنگ بست دیدہ گدا در آب جلوہ کہ جانم ز شوق لبریز است
اگرچہ تیشہ من کوہ را ز پا آورد ہنوز گردش گردوں بکام پر ویز است

ٹالسٹائی کی زبان سے یہ شعر کہلا کے اقبال نے ہیگل کے فلسفے پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ اسی ہیگل کے بارے میں اقبال ایک اور جگہ پر کہہ چکے ہیں، ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ہیگل کا فلسفہ اکثر مقامات پر آکر ”کوہ کنڈن و کاہ برآوردن“ بن کے رہ جاتا ہے اور پھر اس کا انداز بیان ایسا ہے کہ جو چاہے اس کی اپنے زاویہ نگاہ کے مطابق تاویل کر سکتا ہے۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ ایڈورڈ کیر ڈنے ہیگل کا تتبع کیا تو اس نے عیسائیت کے اصول عقل کی روشنی میں پیش کیے اور مارکس اس کے نقش قدم پر چلا تو اس نے روحانیت سے قطعی انکار کیا اور مادہ پرستی کی بنیاد رکھی۔

ٹالسٹائی میرا معشوق یعنی سرمایہ دار

زخاک تا بہ فلک ہرچہ ہست رہ پیاست
قدم کشائے کہ رفتار کاروان تیز است

اقبال کی زندگی کا بیشتر حصہ ایک ایسے دور میں گزرا جب کہ یورپی ممالک کے طریقہ ہائے استحصال اپنی انتہا کو پہنچ گئے تھے۔ اشتراکی اور قومی تحریکوں نے اقبال کے سامنے نشوونما پائی۔ اقبال ایک دردمند دل لے کر آئے تھے۔ انھیں سرمایہ داری اور جاگیر داری کی یہ ادائیگہ آنکھ نہ بھاتی تھی کہ وہ تمام روحانی اقتدار کو بالائے طاق رکھ کر عوام کی لوٹ کھسوٹ میں مصروف رہیں یہ تو حالات کی ستم ظریفی تھی کہ مسلم لیگ سے تعلق کی بنا پر اقبال کو ہندوستان میں انہی سرمایہ داروں اور جاگیرداروں سے سمجھوتہ کرنا پڑا جن کے طور طریقوں سے انھیں ازلی نفرت رہی۔ وہ جب دنیا کی منڈی میں انسان اور اس کی روح کو بھڑک بکری طرح بکتا دیکھتے تھے تو انھیں ایک دلی کرب ہوتا تھا اور یہ کرب ان کی شاعری میں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔ ”محاورہ بابین حکیم فرنسوی اگسٹس کوٹ و مرد مذکور“ بھی اسی درد و کرب کا ایک منظر ہے جس میں حکیم فرنسوی مزدور سے کہتا ہے کہ بنی آدم ایک دوسرے کے اعضاء ہیں اور ایک ہی درخت کے برگ و بار ہیں۔ فطرت نے ان تمام اعضاء کے لیے اپنے اپنے فرائض مقرر کر رکھے ہیں۔ مثلاً دماغ کا کام فکر سے کام لینا ہے اور پاؤں کا کام زمین پر چلنا ہے یہی مزدور کی برتری کا مضمون اردو میں ایک اور سحر کارانہ انداز سے ہمارے سامنے آتا ہے جب فرشتے خدا سے کہتے ہیں۔

تیرے جہاں میں بہہ رہی گردش صبح و شام ابھی
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
جو نقش کہن تم کو نظر آئے سٹ دو
اُس کھیت کے بہ خوشہ گندم کو جلا دو
(باقی اگلے صفحہ پر)

خلق خدا کی گھات میں زند و قبیہ و میر و پیر
تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست
اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
گرماد غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
سلطانی جہر کا آتا ہے زمانہ
جس کھیت کو بھقل کو میتہ نہ ہو ورنہ

ہے۔ ایک کام حکم دینا اور دوسرے کا حکم کی تعمیل کرنا ہے۔ محمود محمود ہے، ایاز ایاز ہے۔ کیا تو نہیں دیکھ رہا ہے کہ اسی تقسیم سے زندگی کا خازن رچن بنا ہوا ہے؟ حکیم فرسوی کا مقصد یہ ہے کہ اعضاء کی طرح انسانی طبقوں میں تقسیم کار کا اصول کار فرما ہے اور اسی اصول کے تحت سرمایہ دار سرمایہ دار ہے، مزدور مزدور اور اسی تقسیم کار ہی سے زندگی میں حسن ہے لیکن مزدور اس فلسفے کے فریب میں نہیں آنا چاہتا اور صاف لفظوں میں حکیم فرسوی سے کہتا ہے :

فیر ہی بہ حکمت مرا اے حکیم	کہ تھو ان شکست این طلسم قدیم
مس خام را از زرا ندودہ؟	مرا خوتے تسلیم فرمودہ
کند بحر را آبست نایم امیر	زخارا بُرد تیشہ ام جئے شیر
حق کو کین دادی اے حکمت سنج	بہ پرویز پڑ کار و نابودہ سنج؟
خطار بہ حکمت گرداں صواب	خضرانہ گیری بدام سُراب
بدش میں بار، سرمایہ دار	ندارد گزشت از خود و خواب کار
جہاں است بہر ذری از دست فرد	نمانی کہ این سیج کار است مُزد

پئے حبریم او پوزش آوردہ ؟
 بہ این عقل و دانش فسوں خوردہ ؟

جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں اقبال سرمایہ داری کے خلاف مزدور کی بغاوت سے تو خوش تھے لیکن اشتراکی نظام حکومت پر ان کا قطعی ایمان نہیں تھا۔ اقبال کے جن اشعار یا نظموں کو لے کر اُنھیں یا ان کی رُوح کو اشتراکی کے لقب سے نوازا جا رہا ہے وہ نظمیں ایک تو اس جذبہ بغاوت کا نتیجہ ہیں جو اقبال کے دل میں سرمایہ داری اور جاگیر داری کے خلاف سنگ رہا تھا۔ دوسرا انسان دوستی کا۔ اقبال چون کہ عملی طور پر سرمایہ داری اور جاگیر داری کے خلاف (گذشتہ صفحے سے آگے)

کوئی قدم نہیں اٹھا سکتے تھے اور عملی سیاست میں انہیں سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے ساتھ قدم بہ قدم چلنا تھا اس لیے اُن کی شاعری میں یہ دہی ہوئی آگ اور تیزی سے بھڑکی ہے اور کہیں اُس نے

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جہاں سود ایک کالا کھول کھلیے مرگِ مفاجات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

کاتنخ رنگ اختیار کیا ہے اور کہیں "قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور" کا طنزیہ انداز جس میں سرمایہ دار کی "فیاضی" اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے جب کہ وہ صرف زمین کو اپنی ملکیت بناتا ہے اور زمین سے لے کے آسمان تک ساری کائنات مزدور کو بخش دیتا ہے:

خوغائے کارخانہ آہنگریِ زمین گلہاں گلِ ارغنونِ کلیسا اذانِ تو
نخلے کہ شہِ خراجِ بردی نہد زمین باغِ بہشت و سدِ رہ و طویا اذانِ تو
تلفِ آبہ کہ درِ دیرِ آرد اذانِ من صہبانے پاکِ آدم و حوا اذانِ تو
مرعہ بانی و تدو و کبوتر اذانِ من ظلِ بہ و شہرِ عینق اذانِ تو
ایں جناک و آنچہ و رشکِ اذانِ من
وز جناک تا بہ عرشِ مُعدا اذانِ تو

یہاں میں اشتراکیت کے موضوع پر اقبال کی ایک اور نظم "نوائے مزدور" کا ذکر بہت ضروری سمجھتا ہوں۔ یہ نظم علامہ نے اسی زمانے (یعنی ۱۹۲۲ء) میں کہی جب کہ انھوں نے "خضر راہ" کہی تھی اس لیے صرف یہی نہیں کہ دونوں نظموں میں ایک سا دلولہ، آئینک اور حوصلہ مندی نظر آتی ہے بلکہ اکثر مصرعوں کے مضمون بھی قریب قریب یکساں ہیں۔ "خضر راہ" اور "نوائے مزدور" ایسی نظمیں پڑھنے کے بعد اگر کوئی اقبال کو اشتراکی سمجھ بیٹھے تو یہ پڑھنے والے کی نہیں بلکہ اس کا سبب کلامِ اقبال کی سحر انگیزی اور اثر آفرینی ہے۔

زمنِ بندہ کر پاس پوش و محنت کش نصیبِ خواجہ ناکر وہ کارِ رخت کشد

زخوئے فشانے من لعلِ حاتمِ والی ز اشکِ کوکبِ من گوہرِ ستارِ امیر
زخوئے من چو زُلفِ ہی کلیسا را بزورِ بازوئے من دستِ سلطنتِ ہیکر

خوابِ رشکِ گلستاں ز گریہِ محم
شبابِ لالہ و گل از طراوتِ حبِ گرم
بیا کہ تازہ نوامی تراود از رگِ شاز مے کہ شیشہ گدازد بہ ساغرِ اندازیم
مغان و دیرِ مغاں را نظامِ تازہ و دیم بنائے میکہد ہائے کس بر اندازیم
ز رہنجانِ چمن انتقامِ لالہ کشیم بہ بزمِ غنچہ و گل طرحِ دیگرِ اندازیم
بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تاکے

ز خویشِ ایں ہمہ بیگانہ زیستن تاکے

ورنہ اقبال کس حد تک اشتراکیت کو ایک مکمل یا جائز ضابطہ حیات سمجھتے تھے اُس کا اندازہ اس
قسم کے اشعار سے ہو سکتا ہے :

ز مامِ کار اگر فردِ ور کے ہاتھوں میں پھر گیا طریقِ کوہ کن میں بھی ہی چلے ہیں پرویزی
جلالِ پادشاہی ہو کہ جہوری تمسا شاہو جدِ ہودیں سیات سے تورہ جاتی ہے چنگیزی
اور جہاں تک اشتراکی انقلاب کا تعلق ہے اُس اشتراکی انقلاب کا جس نے ایک جہاں کہنہ کو ختم
کر دیا ہے اُسے وہ ضمیر کی موت سے تعبیر کرتے ہیں :

نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و سازِ حیات خودی کی موت ہے یہ اور وہ ضمیر کی موت
دلوں میں ولولہ انقلاب ہے پیدا قریب آگئی شاید جہاں پیر کی موت
اس سلسلے میں اقبال کی نظم ”مرسیولینن و قیصر ولیم“ اشتراکیت کے بارے میں اقبال کے نظریے پر
بھرپور روشنی ڈالتی ہے۔ اس نظم میں اقبال قیصر ولیم کی زبانی یہ کہلاتے ہیں کہ غلامی انسان کی فطرت

آفتابِ تازہ پیدا بطورِ گیتی سے ہوا

۱

اٹھ کہ اب بنیم جہاں اور ہی انداز ہے مشرق و مغرب میں قیصر اور کاکاز ہے

۲

کرکبِ نادان طوافِ شمع سے آزاد ہو اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

۳

میں شامل ہے۔ جیسے برہمن کی فطرت میں بتوں کے طواف کا جذبہ۔ موسیولینن اس بات کا دعویٰ کرتا ہے :

غلامِ گر سنہ دیدی کہ برودید آخند
قمیصِ خواجہ کہ رنگیں سخنِ مابود مست
شرارِ آتشِ جہور کمنہ ساماں سوخت
روائے پیرِ کلیسا قبائے سلطان سوخت
قیصرِ ولیم اُسے جواب دیتے ہیں :

اگر تاجِ کئی جہور پوشد
ہماں بنگامہ بادِ رانجنِ ہست
ہوس اندر دلِ آدم نہ میدد
ہماں آتشِ میانِ زرخنِ ہست
عروسِ اقتدارِ حسدِ فن را
ہماں پچاکِ لبِ پرکنِ ہست

”نماند نازِ شیریں بے حسدِ یدار
اگر خسرو نہ باشد کوہِ کنِ ہست“

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اقبال کو مارکسزم یا نئے روس میں جو خوبیاں نظر آئیں وہ یہ ہیں کہ یہ نظامِ ملوکیت اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور اس میں محنت کش طبقے کے لیے مواقع موجود ہیں ورنہ مارکس کی جدلیاتی مادیت سے اقبال کو شدید اختلاف ہے۔ اقبال مارکسزم کی ایک ایسا نظام چاہتے ہیں جس میں ملوکیت، سرمایہ داری اور طبقہ داری کش مکش تو اسی طرح ناپید ہوں جس طرح مارکسزم میں ناپید ہیں لیکن اُس کی بنیاد رُوحانیت پر ہو مادیت پر نہ ہو اور ایسا نظام اقبال کو صرف اسلام میں نظر آتا ہے۔ چنانچہ ایک نظم ”اشتراکیت“ میں اس نظریے کو وہ بڑے صاف لفظوں میں بیان کرتے ہیں :

عرب خود را ز نورِ مصطفیٰ سوخت
چہ داغِ مردهٔ مشرق بر افروخت
ولیکن آن خلافت راہِ گم کرد
کہ اول مومنان را شاہی آموخت

(از معانی حجاز)

خلافت بر مقامِ ماگراہی ہست
حرام است آن چہ بر ما پادشاہی ہست
ملوکیت ہمہ مکراست و نیرنگ
خلافت حفظِ ناموسِ اللہ است

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم بے سود نہیں روس کی یہ گرمی رفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار یہ محسوس فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بے زار
انساں کی ہوس نے جنہیں دکھاتا تھا چھپا کر کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلمان اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار
جو حرفِ قتلِ العفو میں پوشیدہ ہے اتنا اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

مجھے احساس ہے کہ یہ بحث خاصی طویل ہو گئی ہے اور اپنے اس نظریے کی وضاحت میں کہ اقبال کو اسلامی اشتراک کی کہنا اقبال، اسلام اور اشتراکیت تینوں کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔ میں نے ضرورت سے زیادہ اقتباسات پیش کر دیے ہیں لیکن اس کا سبب صرف یہی ہے کہ کہنے کو تو جواہر لال نہرو نے بھی کہہ دیا کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب آ گئے۔ آل احمد سرور اور عزیز احمد نے بھی انہیں مسلم سوشلسٹ لکھ دیا۔ سردار جعفری نے بھی لکھ دیا ہے کہ انھوں نے ۱۹۳۷ء میں علی گڑھ میں اشتراکیت کے حق میں کچھ کہا تھا۔ اور ڈاکٹر تاثیر نے بھی کہہ دیا ہے کہ انھوں نے کئی موقعوں پر کھلے لفظوں میں یہ کہا تھا کہ ”اگر مجھے کسی مسلم ملک ڈکٹیٹر بنا دیا جاتے تو پہلا کام جو میں کر دینگا یہ ہوگا کہ اُس ملک کو سوشلسٹ ملک بنا دوں گا۔“ لیکن اس دعوے کی تائید نہ اقبال کی نظم سے ہوتی ہے نہ ان کی نثر سے۔ ”ضربِ کلیم“ اور ”ارمغانِ حجاز“ ان کی آخری

لے اسرار سے مراد یہ نظریہ ہے کہ پیداوار کا انحصار سرمائے پر نہیں بلکہ محنت پر ہے۔

تہ ایدور ڈتھا مسن، جواہر لال نہرو اور کانٹ ویل اسمتھ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں مطالبہ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے۔ میں یہاں اس موضوع کو زیر بحث نہیں لاؤں گا۔ اگرچہ اس کا اقبال اور اشتراکیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ اقبال اگر واقعی اشتراکیت بن چکے تھے تو ان کا مطالبہ پاکستان دست بردار ہونا لازمی تھا لیکن اقبال کی کوئی تحریر (نظم یا نثر) نہ تو ان کے اشتراکیت ہونے کی شہادت دیتی نہ اس بات کی کہ وہ مطالبہ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے۔ ویسے میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اس مسئلے پر کھل کر بحث کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ہماری نئی نسل اقبال کے بارے میں کم از کم اس غلط فہمی کا شکار نہ ہو کہ اقبال نے اپنے دور کی اہم ہستیوں سے کہا کچھ اور اور اپنی کتابوں میں لکھا کچھ اور۔

کتاہیں ہیں۔ ان میں کہیں تو ایسی بات نظر آ جاتی جس سے آج کا قاری یہ اندازہ لگا سکتا کہ زندگی کے کسی دور میں اقبال اپنے پرانے خیالات سے تائب ہو گئے تھے۔ کیا ہم کارل مارکس کی آواز سے یہ اندازہ لگانے میں حق بجانب ہیں جس میں اقبال کہتے ہیں:

یہ علم و حکمت کی مہر بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش

نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش

ترہی کتابوں میں اسے حکیم معاش کھڑی کیا ہے آخر

خطوط خم دار کی نمائش مرید کوچ دار کی نمائش

جہان منہ کے بہت کدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں

ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش

کہ اقبال مسلم سوشلسٹ بن چکے تھے یا مندرجہ ذیل شعر سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال نے اسلام اور اشتراکیت کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر دیا تھا؟

یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل

کہ توڑ ڈال کلیسیائیوں کے لات و منات

ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے تو اس سلسلے میں خاصا غلط بحث سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ”پیام مشرق“ میں اقبال لینن کو قیصر ولیم کی پست سطح پر لے آئے ہیں اور ”بالِ جبدریل“ میں انھوں نے لینن کو ایک مذمت کے رُوپ میں پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر تاثیر مرحوم کا اشارہ پہلی مثال میں نظم ”موسوم بہ“ موسیو لینن و قیصر ولیم کی طرف ہے اور دوسری مثال میں نظم ”موسوم بہ“ لینن خدا کے حضور میں کی طرف۔ اول تو پہلی نظم سے یہ اندازہ لگانا کہ قیصر ولیم کو اقبال نے کسی پست

اے کانٹ ویل اسمتھ نے اپنی کتاب ”ہندوستان اور پاکستان میں جدید اسلام“ میں ڈاکٹر تاثیر کا یہ فقرہ نقل کیا ہے لیکن اپنی طرف سے اس میں لفظ ”جہنم“ کا اضافہ کر دیا ہے اور فقرہ یوں مکمل کیا ہے کہ اقبال لینن کو جہنم میں قیصر کی سطح پر لے آئے ہیں۔ معلوم نہیں اسمتھ نے یہ لفظ جہنم کہاں سے شامل کیا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ نہ تو کہیں اقبال کی نظم میں آیا ہے نہ ڈاکٹر تاثیر کی مذکورہ تحریر میں۔

سطح پر رکھا ہے خواہ مخواہ کی کھینچا تانی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے نہ تو قیصر ولیم کو کسی پست سطح پر دکھایا ہے اور نہ لینن کو۔ قیصر ولیم اور لینن پہلی جنگ عظیم کے دو کردار ہیں۔ ایک کے لیے جنگ زوال کا اور دوسرے کے لیے عروج کا باعث بنی۔ قیصر ولیم اس نظم میں لینن سے یہ کہتا ہے کہ ”یہ فرض کرنا کہ اشتراکی دور میں عوام غلامی سے آزاد ہو گئے ہیں غلط ہے۔ دراصل وہ پہلے نار روس کے غلام تھے اب اشتراکیت کے غلام ہیں“ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ یہ اقبال کا اپنا نظریہ ہے اور انھوں نے اشتراکیت پر طنز کرنے کے لیے ایک شاعرانہ انداز بیان اختیار کیا ہے تو کیا اس طنز کی نشتریت اس نظم میں آ کر کم ہو جاتی ہے جس میں یہ قول ڈاکٹر تاثیر اقبال نے لینن کو ایک سنت کے روپ میں پیش کیا ہے؟ اشتراکی نظام حکومت پر اس سے بڑا طنز اور کیا ہو سکتا ہے کہ لینن خدا کے حضور میں پیش ہو اور وہاں یہ کہے :

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات	حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائیدہ تری ذات
محرم نہیں فطرت کے سر و دانی سے	بنیلے کو اکب ہو کہ دانائے نباتات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم	خدا اس کے کمالات کی ہے برق و بجرات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت	احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں	ہیں تلخ بہت بندہٴ مزدور کے اوقات

اے ڈاکٹر تاثیر نے اپنی اس تحریر میں اس غلط بحث کو اور بھی آگے بڑھایا ہے اور یہ کہنے کے بعد کہ اقبال کے نزدیک ایک سوشلسٹ ملک خودی کی نشوونما کے لیے بہتر مواقع پیدا کر سکتا ہے۔ انھوں نے اقبال کو سامراج، سرمایہ داری اور ہر قسم کے فرائع استحصال کا دشمن ظاہر کیا ہے۔ یہاں تک تو خیر بات صحیح ہے لیکن اس کے بعد ڈاکٹر تاثیر لکھتے ہیں کہ خودی پر اس قدر زور دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بعض دفعہ شیطان اور اس کے زندہ نمونوں (مسوینی وغیرہ) کی بھی تعریف کر دیا کرتے تھے۔

جہاں تک ابلیس کے جذبہٴ بغاوت کا تعلق ہے اقبال نے اسے سراہا ہے اور یہ اقبال کی شاعری کا بہت ہی نمایاں پہلو ہے ”میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کائنات کی طرح“ اور ”رجیم و کافرو طاغوت خواندند“ اس کی روشن مثالیں ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اقبال شیطان کے زندہ نمونوں مثلاً مسوینی وغیرہ کی تعریف کر دیا کرتے

یہ تو لینن نہ ہوا نہ بامجاوے کی طرح کا کوئی سادھو ہوا۔

یہاں علامہ اقبال کا ایک خط جو انھوں نے مسٹر خباج کو ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو لکھا نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو دولت کی غیر مساوی تقسیم کے متعلق ان کے خیالات پر خاصی روشنی ڈالتا ہے۔ اسے اب چاہے کوئی اشتراکیت سمجھ لے یا اشتمالیت لیکن خط کے الفاظ یہ ہیں:

”روٹی کا مسئلہ روز بروز زیادہ اہمیت اختیار کرتا جا رہا ہے اور مسلمان یہ محسوس کرنے لگا ہے کہ وہ گزشتہ دو سو برس سے بتدریج نیچے گرتا چلا جا رہا

بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے

تھے۔ فکرِ اقبال کے بے احتیاط مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے مسولینی پر مد نظیں کہی ہیں۔ ایک ”بال جبریل“ میں ہے دوسری ”ضربِ کلیم“ میں۔ (یہاں میں ان نظموں کی بات نہیں کر رہا ہوں جن میں محض مسولینی کا تذکرہ موجود ہے۔ مثلاً ایسے سینا (مار اگست ۱۹۳۵ء) ”تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال“

غارت گری جاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برّہ معصوم کی تلاش
”کون بحرِ ردم کی موجوں سے بے لپٹا ہوا
گاہ بالہ چوں صنوبرِ گاہ نالہ چوں رباب“

بال جبریل والی نظم اُس وقت کہی گئی جب مسولینی اپنی جدوجہد سے اٹلی کا ڈکٹیٹر بنا۔ اُس وقت تک اُس کا کوئی شیطانی رُوپ دنیا پر ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اس کا شیطانی رُوپ دنیا پر اُس وقت ظاہر ہوا جب اس نے ایسے سینا پر حملہ کیا۔ اس وقت اقبال نے مسولینی کے پرے میں اُس ساری غارت گری اور آدم کشی کو اپنا ہدف بنایا جو مغربی اقوام کا شیوہ رہی ہے۔ مسولینی نے جب ایسے سینا پر حملہ کیا تو لیگ آف نیشنز نے اٹلی پر اقتصادی پابندیاں لگانے کا فیصلہ کیا جس کے جواب میں مسولینی خداوندانِ لیگ سے کہتا ہے:

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم	تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
آبلِ سیرِ چوپائے کی آبیاری میں رہے	اور تم دنیا کی بجز بھی نہ چھوڑو بے خراج
تم نے لوٹے بے نوا پھر نشینوں کے خیاں	تم نے لوٹی کشتِ دیہات تم نے لوٹے تخت و تاج
پرودہ تہذیب میں غارت گری آدم کشی	کل روار کھی تھی تم نے میں روار کھا ہوا آج

ہے۔ مسلمان۔ کئے خیال میں اس کا افلاس ہندو سا ہو گا روں اور سرمایہ داروں کی
 کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ پہلو ابھی اس کی آنکھوں سے اوجھل ہے کہ اس افلاس
 کی ایک بہت بڑی وجہ بدیشی حکومت بھی ہے۔ تاہم نہ وہ یا بدیشی اس حقیقت کا
 احساس اُسے ہو کر رہے گا۔ جہاں تک جواہر لال کے اس سوشلزم کا تعلق ہے،
 جس کی بنیاد دہریت پر ہے مسلمان اس کی طرف چنداں توجہ نہیں کریں گے۔ اب
 سوال یہ رہ جاتا ہے کہ پھر مسلمانوں کا افلاس دور کرنے کی اور تدبیر کیا ہو سکتی ہے۔
 یاد رکھیے! مسلم لیگ کے سارے مستقبل کا انحصار صرف اس بات پر ہے کہ
 لیگ اس سوال کا کوئی تسلی بخش حل تلاش کرے اگر لیگ ایسا کوئی حل تلاش کرنے
 میں کامیاب نہ ہوتی تو مسلمان عوام حسب سابق لیگ سے بے تعلق اور غافل رہیں گے۔
 ۷ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو آپ نے مسٹر جناح کے نام مسئلہ فلسطین کے بارے میں جو خط لکھا اس

کا متن یہ ہے:

”مسئلہ فلسطین نے مسلمانوں کو سخت پریشان کر رکھا ہے۔۔۔۔۔ ذاتی طور
 پر میں ایک ایسے مسئلے کی خاطر جس کا تعلق اسلام اور ہندوستان سے ہے۔
 جیل جانے کو تیار ہوں۔ مشرق کے دروازے پر مغربی استعمار کے اس اڈے کی
 تسخیر اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے خطرے کا باعث ہے۔“
 ڈاکٹر عاشق حسین شاہوی اپنی کتاب ”اقبال کے آخری دو سال“ میں لکھتے ہیں:
 ”جب ۲۶ جنوری کو ہائی کورٹ کے فل بنچ نے مسجد شہید گنج کی اپیل
 خارج کر دی تو مسلمانوں میں سخت ہیجان پیدا ہو گیا تھا اور بڑے بڑے احتجاجی
 جلوس نکلنا شروع ہو گئے تھے۔ اسی شام غلام رسول خاں نے ڈاکٹر صاحب
 کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اب کیا کرنا چاہیے تو ڈاکٹر صاحب
 رد پڑے اور کہنے لگے: مجھ سے کیا پوچھتے ہو میری چار پاتی کو اپنے کندھوں
 پر اٹھاؤ اور اس طرف لے چلو جہاں مسلمان جا رہے ہیں۔ اگر گولی چلی تو میں
 بھی ان کے ساتھ مروں گا۔“

آخر اندک خط اور بیان کا تعلق اقبال کے نظریۂ اشتراکیت کے ساتھ تو نہیں ہے لیکن ان سے یہ تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ آخر دم تک اقبال اپنے ہی نظریے کے مطابق مسلمانوں کے مفاد کے بارے میں سوچتے رہے۔ خواہ وہ ان کا معاشی مسئلہ ہو خواہ مذہبی۔ یہاں میرا اعتراض اس بات پر نہیں کہ اقبال ایسا کیوں سوچتے رہے بلکہ میرا اعتراض ان ناقدین اقبال پر ہے جو اقبال کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اقبال کے پیش نظر اگر معاشی، عمرانی اور مذہبی مسائل رہے ہیں اور ان کا حل انھوں نے اشتراکی نظام سے باہر ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے تو اس سے ان کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا اور نہ ہم سردار جعفری کے ہم خیال ہو کر اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال شاعر بڑے ہیں اور فلسفی چھوٹے۔ اقبال شاعر تو یقیناً بہت بڑے ہیں۔ اتنے بڑے کہ آج تک اردو کا کوئی شاعر ان کی بلندی تک نہ پہنچ سکا لیکن اقبال مفکر بھی چھوٹے نہیں ہیں۔ ان کا اپنا ایک اندازِ فکر ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ہمارے بعض نقاد اس اندازِ فکر سے متفق نہیں ہیں لیکن ایک سوال یہ بھی ہے کہ ان کی نثری تصانیف پر جس میں انھوں نے وضاحت سے اپنا نظامِ فکر پیش کیا ہے کھل کر بحث ہوتی بھی کہاں ہے۔

اقبال نے اگر مشرقی اور مغربی مفکرین کے خیالات کو اپنا یا ہے تو اسی حد تک جس تک وہ انھیں قابلِ قبول تھے۔ اس حد کے بعد انھوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔ مغربی خیالات کو جانچنا، پرکھنا اور انھیں اپنانا یا رد کرنا کسی بھی فن کار کی عظمت کی دلیل ہے۔ اس کے علی الرغم ان سے آنکھیں بند رکھنا یقیناً چھوٹے پن کا ثبوت ہے۔ اقبال نے مغربی خیالات کی گہرائی میں اتر کر اور کہیں انھیں قبول کر کے اور کہیں رد کر کے اپنے اور بچل مفکر ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ ہارل کانٹ ویل اسمتھ کی اس بات کی مکمل تردید شاید مشکل ہو کہ جدید سائنس یا جدید سماجیات کے بارے میں اقبال کی وہ واقفیت نہ تھی جو جدید فلسفے کے بارے میں تھی۔ اصل میں فلسفے کے مطالعے نے انھیں اتنی ہمت ہی نہ دی کہ وہ موجودہ اقتصادی اور سماجی رشتے پر اس توجہ سے غور کرتے جس توجہ سے انھوں نے فلسفیانہ مسائل پر غور کیا تھا۔ غالباً اسی بنا پر کانٹ ویل اسمتھ نے لکھا ہے کہ ”اقبال نے خیالات سے خیالات حاصل کیے نہ کہ واقعات سے۔ ان کے خیالات صحیح تھے

لیکن انھیں یہ خبر نہ تھی کہ وہ کون سے ٹھوس واقعات ہیں جنہوں نے ان خیالات کو صحیح بنایا ہے۔
 کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں "اقبال اقتصادیات اور سماجیات سے بھی ناواقف تھے اور اسی
 ناواقفیت کی بنا پر وہ ہندوستان اور اسلام میں اُن جماعتوں کو نہ پہچان سکے جو دراصل انھیں کے
 مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں۔ اپنی عملی زندگی میں انھوں نے انھیں جماعتوں کی مخالفت کی اور
 ان جماعتوں کی حمایت کی جو ان کے مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں۔ لیکن اقبال پر یہ اعتراض کرتے
 وقت اسمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبال کے سامنے مسلمانوں کی بہبود کا ایک اپنا تصور تھا پہلے
 تو اقبال کو کھینچ تان کر سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر اُن کے سوشلزم پر اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ وہ
 سوشلزم کے بارے میں یہ نہیں جانتے تھے اور وہ نہیں جانتے تھے ایک مہل قسم کی تنقید ہے۔
 اسمتھ اس حقیقت کو تسلیم کیوں نہیں کرتے کہ صحیح یا غلط، اقبال مسلمانوں کے مسائل کا علاج سوشلزم
 کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتے تھے اور اسلام بھی وہ نہیں جو مولانا ابوالکلام آزاد نے پیش کیا بلکہ وہ
 جو خود اقبال نے پیش کیا۔

اقبال نے اگر کارل مارکس کو پیغمبر کہا ہے تو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اسے پیغمبر بے جبرئیل اور
 پیغمبر حق ناشناس کہا ہے اور اس کی تصنیف "سرمایہ" کو کوئی اہمیت دی ہے تو یہ کہہ کر کہ "نیست
 پیغمبر لیکن در بغل دارد کتاب" اقبال اگر ملکیت کے خلاف تھے تو یہ فرض کر لینا ایک خفہ
 اعتقاد ہی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا کہ وہ اشتراکیت کے حق میں تھے۔ "جاوید نامہ" میں
 کس قدر کھل کر انھوں نے دونوں نظریات پر تنقید کی ہے۔

صاحب سرمایہ از نسل حلیل	یعنی آن پیغمبر بے جبرئیل
ز آنکہ حق در باطل او مضمر است	قلب او مومن و مانعش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را	در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بواز تن نگیرد جان پاک	جز یہ تن کارے نہ دارد اشتراک
دین آن پیغمبر حق ناشناس	بر مساوات شکم دارد اشتراک

تا اخوت را مقام اندر دل است

بنج او در دل نہ صاب و گل است

ہم ملکیت بدن را فرہی است سینہ بے نور ادا از دل تہی است
 مثل زنبورے کہ برگل می چہرہ برگ را بگزارد و شہدش برد
 شاخ و برگ و رنگ و بوئے گل ہاں بر جانش نالہ بکسل ہاں
 از طلسم رنگ و بوئے او گزر ترک صورت گوی و در معنی نگر
 مرگ باطن گرچہ دیدن مشکل است
 گل خرد او را کہ در معنی گل است

ہر دو را جاں نا صبور و ناشکیب ہر دو یزداں نا شناس آدم فریب
 زندگی این را خیر و ج آں را شر در میان این دو سنگ آدم ز حجاب
 این بہ علم و دین و فن آرد شکست آں بر و جاں را ز تن ناں را ز دست
 غرق دیدم ہر دو را در آب و گل ہر دو راتن روشن و تاریک دل

زندگانی سوختن با سختی

در گئے تخم دے انداختن

صرف یہی کہ اقبال اشتراکیت اور ملکیت دونوں کو ایک ہی سطح پر رکھ کر روشن تن اور تاریک
 دل کہتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ اخوت کا مقام دل میں ہو نہ کہ آب و گل میں اور اسی نظریے کی وضاحت
 کے لیے وہ اشتراکیت اور ملکیت پر شدید نکتہ چینی کے فوراً بعد محکمات عالم قرآنی کا باب لاتے ہیں
 اور خلافتِ آدم، حکومتِ الٰہی، ارض ملکِ خداست اور حکمتِ خیر کثیر است کی وضاحت کرتے
 ہیں تاکہ اشتراکیت اور اسلام کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے۔ صرف یہی نہیں بلکہ
 جمال الدین افغانی کی طرف سے روس کو مسلمان بن جانے کا پیغام بھی دلواتے ہیں۔

تو کہ طرح دیگرے انداختی دل ز دستور کہن پرواختی
 ہم چو ما اسلامیان اندر جہاں قیصریت را شکستی استخوان
 تو بجاں افگندہ سوزے دگر در ضمیر تو شب و روزے دگر
 کردہ کار خداوندان تمام بگزر از لا، جانب الا حندام
 در گزر از لا اگر جو بسندہ تارہ اثبات گیدی زندہ

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جستہ اور اساسِ محکمے

۱۰

ہم چنان بینی کہ درودِ فرنگ
بندگی با خواجگی آمد بچنگ
روس را قلب و جگر گردیدہ خون
از ضمیرش حرف لا آمد برون
آن نظام کہنہ را بہم زد است
تیز نیشتہ بر برگِ عالم زد است
کرده ام اندر مقامِ مائش نگہ
اسلاطین، لاکلیسا، لالہ !
فکرِ او و دقتِ بادِ لا بماند
مرکبِ خود را سوئے الا نراند
آیدش روزے کہ اندر زویر جنوں
خویش را زینِ تند بادِ آرد برون
در مقامِ لانیاساید حیات
سوئے الا می چند آمد کائنات
لا والا ساز و برگِ اُتستان
در محبتِ پختہ کے گرد و خلیل
تاند گرد و لا سوئے الا و لیل
اے کہ اندر حجبہ و ساز می سخن
نعرۂ لا پیشِ نرودے بزن

اس سوال کے بعد جمال الدین افغانی روس سے سوال کرتے ہیں کہ لاقیصر و کسری کا مرادہ کس نے دیا۔ جواب ظاہر ہے کہ قرآن اور اسلام نے اور بقول اقبال

چسیت قرآن خواجہ را پیغام مرگ دست گیر بندہ بے ساز و برگ

ان اشعار کی موجودگی میں کانٹ ویل اسمتھ کا اقبال پر یہ اعتراض کرنا کہ اقبال اصول کی وضاحت میں انتہائی جدید ہیں اور انہیں عملی صورت دینے کا وقت آتا ہے تو ان کے قدم لڑکھڑا جاتے ہیں۔ چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ کسی بھی سوشلسٹ کی طرف سے اقبال کے مقصد حیات کو غلط تو قرار دیا جاسکتا ہے لیکن ایک ایسا مقصد ان کی حیات سے وابستہ کر کے جو دراصل اُن کا مقصد حیات نہیں ہے ان کے بارے میں یہ کہنا کہ ”جذباتی اعتبار سے وہ سوشلسٹ تھے“ ذہنی اعتبار سے وہ سوشلسٹ نہیں تھے۔ ”وہ تجزیاتی طور پر یہ نہیں جانتے تھے کہ سرمایہ داری میں کیا خرابی ہے۔“ انھوں نے اشتراکیت کے بارے میں مختلف قسم کا اظہار کیا ہے۔ ”اُن کی تحریروں سے سوشلسٹ قسم کا تاثر جھلکتا ہے۔“ آخر میں انھوں نے کئی اشتراکیانہ نظمیں کہیں اور انھوں نے مغربی تہذیب کی مخالفت میں کارل مارکس کا نام استعمال کیا۔ ”لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انہیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ اشتراکیت کیا ہے۔ بالکل بے سرو پا باتیں ہیں اور ایک ایسا عالم علم کی جو صدق دل سے اقبال کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ اشتراکیت کیا ہے اور پھر ان کے کلام کو ”اشتراکیانہ“ قرار دے کر اس پر بحث کرنا اقبال کو ان کی شخصیت سے باہر لے جانے کی کوشش ہے۔ کسی بھی فن کار کا مطالعہ اس کی شخصیت سے باہر (بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے)

ایں کہ می بینی نیرزد بادو جو

از جلالِ لالہ آگاہ شو

ہر کہ اندر دستِ او شمشیر است

جملہ موجودات را فرمان رواست

(پس چہ باید کرد اے اقوام شرق)

جا کر نہیں کیا جاسکتا۔

”جاوید نامہ“ تو خیر ۱۹۳۳ء کی کتاب ہے۔ ”ارمغانِ حجاز“ علامہ کے انتقال کے بعد منظرِ عام پر آئی اور اس میں ۱۹۳۵ء کے بعد کا کلام بھی ہے۔ اس کتاب کے حصّہ اُردو میں پہلی نظم ہے۔ ”ابلیس کی مجلسِ شوارے“ اس نظم میں اقبال اپنے اس موقف پر پوری طرح قائم ہیں کہ مسائلِ حیات کا حل اسلام کے ہاتھ میں ہے سوشلزم یا کمیونزم کے ہاتھ میں نہیں۔ ابلیس نے ابتداء ہی میں دنیا کو غنا صر کا پڑانا کھیل کہہ کر اور یہ کہہ کر کہ کار ساز نے اس کا نام جہانِ کاف و نون رکھا تھا نظریہ اسلام کی مخالفت کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابلیس ان باتوں کا بیک وقت دعوے کرتا ہے کہ

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب

میں نے توڑا مسجد و دیرو کلیسا کا فسوں

میں نے ناداروں کو سکھلایا سبقِ تقدیر کا

میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

لیکن نظم کے گہرے مطالعے سے یہ حقیقت روزِ روشن کی آشکارا ہو جاتی ہے کہ ابلیس اپنا دشمن اصل اشتراکیت کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتا ہے۔ اس تمثیلی نظم میں ابلیس کا دوسرا مشیر پہلے مشیر سے جمہوریت کے بارے میں سوال کرتا ہے:

خیر ہے سلطانی جمہور کا غوغا کہ شر ہے؟

پہلا مشیر اُسے بتاتا ہے کہ یہ جمہوریت تو دراصل ملوکیت ہی کا ایک پردہ ہے۔ اس سے ہمیں اس سے ہمیں کیا خطر ہو سکتا ہے۔

۱۰ ہے وہی سازِ کہن مغربِ جمہوری نظام

جس کے پردوں میں غیر از نوائے قیصری

دیوِ استبدادِ جمہوری قب میں پائے کوب

تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

(باقی لگے صفحے پر)

ہم نے خود شاہی کو پہنا یا ہے جمہوری لباس
 جب ذرا آدم ہوا ہے حق شناس و حق نگر
 کاروبارِ شہر یاری کی حقیقت اور ہے
 یہ وجودِ مسیروں سلطان پر نہیں ہے منحصر
 تیسرا مشیر اس بات پر بڑے اطمینان کا اظہار کرتا ہے کہ جمہوری نظام میں رُوحِ ملکیت
 باقی ہے لیکن وہ روس میں اشتراکیت کے عروج پر بہت پریشان ہے۔ چنانچہ اس پریشانی
 کا اظہار کرتے ہوئے وہ کہتا ہے:

رُوحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
 ہے مگر کیا اُس یہودی کی شرارت کا جواب
 وہ کلیم بے تھلی وہ مسیح بے صلیب
 نیست پیغمبر لیکن در بغل دارد کتاب
 کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پر وہ سوز!
 مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب
 اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
 توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

چوتھا مشیر اس کو بتاتا ہے کہ اس یہودی یعنی کارل مارکس کی تعلیم اور سیاست کا توڑ مسوینی
 ہے جو ایک بار پھر بحیرہ روم کے چاروں طرف اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے کوشاں

(بقیہ حاشیہ پچھلا صفحہ)

جلس آئین و اصلاح و رعایا و حقوق
 طبِ مغرب میں منے بیٹھے اثر خواہی
 گرمی گفتار اعضاءِ مجالسِ الاماں
 یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
 (ہانگ درا)

ہے۔ یہ ٹشن کر تیسرا مشیر مسولینی کو نا عاقبت اندیشی کے لقب سے نوازتا ہے کہ یہ اشتراکیت کا کیا توڑ پیدا کر سکتا ہے۔ اس نے تو اپنے طرز عمل سے مغربی سیاست کو بالکل بے نقاب کر دیا ہے۔ اب پانچواں مشیر ذرا کھل کر سیاستِ مشرق و مغرب پر بات کرتا ہے اور پوری شدت کے ساتھ اشتراکیت کو اپنی تنقید کا ہدف بناتا ہے اور کہتا ہے کہ اب کارل مارکس نے جس فتنے کی بنیاد ڈالی ہے اس کی بدولت باقی تمام نظامِ درہم برہم ہو جائیں گے اور انجام کار اشتراکیت ہی اشتراکیت ساری دنیا پر غالب آ جائے گی۔

اس کے بعد ابلیس خود ساری صورتِ حال پر تبصرہ کرتا ہے اور ایک ایک مشیر کی بات کا ”سوچ سمجھ کر“ جواب دیتا ہے اور اُن سے کہتا ہے :

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفٹہ مغز، آشفٹہ مو
گو یا اشتراکی نظام کے معرضِ وجود میں آ جانے سے بالکل کوئی تشویش نہیں ہے بلکہ
ہے اگر مجھ کو خطرہ کوئی تو اس اُمت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہیں اب تک شرارِ آرزو
خالِ خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو
ابلیس یہاں آ کر اپنی گفتار کو مبہم نہیں رہنے دیتا اور بڑی وضاحت سے کہتا ہے :

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیتِ فستہ فردا نہیں اسلام ہے

یہاں تیسرے مشیر کے اس اضطرابِ آمیز اظہارِ خیال
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

کے جواب میں ابلیس کا اضطراب ملاحظہ ہو
 اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و نظر کا انقلاب
 بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

اسی طرح ساری نظم ابلیس کی اس پریشانی کی تصویر ہے جو اسلام کے سبب سے اُس کے دل و
 دماغ میں موجود ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مشیروں کو یہ مشورہ دیتا ہے۔

ہے وہی شعر و تصوف اس کچھ تیغ تیرے جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
 ہر نفس رتا ہوں اس اُمت کی بیداری میں ہے حقیقت جس کے دین کی احتساب کائنات

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اُسے

پختہ ترکہ و مزاج حلقا ہی میں اُسے

اقبال کے ان اشعار کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال مغربی
 یورپ کے جمہوری نظام پر اشعار کی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اشتراکی نظام کے مقابلے میں
 اسلام کو بدرجہا بہتر نظام سمجھتے ہیں اس لیے کانٹ ویل اسمتھ اور اُن کے ہم خیال سوشلسٹ
 نقاد اقبال کو سوشلسٹ کہہ کر اُن پر اسلامی سوشلسٹ ہونے کا اتہام لگانے کے عوض اگر اقبال
 کو سوشلسٹ نہیں بلکہ مسلمان تسلیم کریں تو غلط بحث کا بڑی حد تک خاتمہ ہو جائے گا۔ اُس
 صورت میں سوشلسٹ طرز فکر کے نقادوں کے اعتراض کی نوعیت بھی بڑی حد تک بدل
 جائے گی۔ انھیں اس بات کا تو حق ہو گا کہ اسلام کے مقابلے میں اشتراکی نظام کو بہتر قرار
 دیں لیکن یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہو گی کہ اقبال تھے تو سوشلسٹ لیکن وہ سوشلزم کی حقیقت
 سے بے خبر تھے۔

اقبال اور نیٹشے

مغربی مفکرین میں نیٹشے کا اثر کلامِ اقبال پر بظاہر بہت نمایاں نظر آتا ہے اور اقبال کے نقادوں نے اس اثر کا ذکر اکثر اپنی تحریروں میں کیا ہے۔ نیٹشے کے افکار کے تاثر کے علاوہ جن کی جھلک جا بجا کلامِ اقبال میں نظر آتی ہے اقبال نے نیٹشے کا ذکر بھی اپنے کلام میں متعدد موقعوں پر کیا ہے ”پیغامِ مشرق“ میں نیٹشے کا ذکر اس کے نام کے زیرِ عنوان چار بار آیا ہے۔ ایک بار تو شوہن ہاتھ کے تعلق سے :۔

سوزِ فغانِ ادبِ دل ہر دے گرفت
 بانوکِ خویشِ خارِ ز اندامِ او کشید
 گفتش کہ سودِ خویش ز جیبِ زیاں بر آ رہ
 گل از شگافِ سینہ ز رنابِ آفرید

درمانِ زور و ساز اگر خستہ تن شدی خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی
ایک اور قطعہ یہ ہے :

گروا خواہی ز پیش او گرین در نئے کلکش غریب تندر است
نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد دستش از خونِ چلیبا احمر است
آں کہ بر طرحِ حیم بت خانہ ساخت قلبِ او مومن و مانعش کافر است
خویش را در نارِ آں نمود و سوز زان کہ بستانِ خلیل از آذر است
اس قطعے کے ساتھ ہی علامہ اقبال لکھتے ہیں :

”نیشٹے نے مسیحی فلسفہٴ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے مگر بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہبِ اسلام کے بہت قریب ہیں۔“

”قلبِ او مومن و مانعش کافر است۔“

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن الصلت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا۔ ”أمن لسانہ و کفر قلبہ“

نیشٹے (۱۸۴۴-۱۹۰۰ء) جس زمانے میں پیدا ہوا وہ یورپ کی اقتصادی خوشحالی اور سیاسی عروج کا دور تھا۔ یورپی ممالک ایشیا اور افریقہ میں نئے نئے ممالک پر قابض ہو رہے تھے لیکن اس خوش حالی کے ساتھ یورپ کا صنعتی انقلاب سارے یورپ کے لیے نئے نئے مسائل بھی لے آیا۔ کارخانوں کے قیام کی بدولت بھاری تعداد میں آبادیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوئیں۔ اس صورتِ حال نے زندگی کی ہم آہنگی اور انضباط کو درہم برہم کر دیا۔ نیشٹے نے اپنی تحریروں میں جگہ جگہ زندگی کے اس عدم توازن کا ذکر کیا ہے اور زندگی کی ان قدروں کو جو نئے حالات کے ساتھ

لے یہ مصرع اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں بھی دہرایا ہے۔

زان کہ حق در باطلِ او ہضم است قلبِ او مومن و مانعش کافر است

قدمِ اُپنہ نہیں چل سکتیں اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اصل میں نیٹشے نے زندگی کو ایک فلسفی کے نقطہ نگاہ سے نہیں بلکہ ایک روشن ضمیر رشی مُنی کی حیثیت سے دیکھا۔ اُس نے انسان کے مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے میں نظری دلیلوں اور خشک منطق سے کام نہیں لیا بلکہ زندگی کے توازن میں انسان کے دکھوں کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی اور بنی نوعِ انسان کے مستقبل کی بہتری کی خاطر اپنے نظریات اور اپنی تحریروں میں خونِ جگر صرف کیا۔ اقبال نے اُس کے متعلق ایک عجیب و غریب بات دو فقرہ میں لکھی ہے۔ اپنے اس شعر سے

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

میں ”مجذوبِ فرنگی“ کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں:

”جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نیشے جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ

نہ کر سکا اور اُس کے فلسفیانہ افکار نے اُسے غلط راستے پر ڈال دیا۔“

اس حقیقت کو جاننے کے لیے کہ اقبال نے نیٹشے کے کن نظریات کو قبول کیا اور کن

نظریات کو رد کیا۔ یہ فقرہ ایک چراغِ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نیٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں لیکن اُس کے فلسفیانہ افکار اُس سے جسے راستے پر لے گئے وہ اقبال کی نظر میں صحیح راستہ نہیں تھا۔

اصل میں نیٹشے کا فکر و نظر مابعد الطبیعیات کے مسائل کو پیچھے چھوڑ کر اسے نفسیات

کی اُس گہری دُنیا میں لے گیا جہاں انسان اپنے اندر ہی علتِ العلل حقیقت کا مشاہدہ کرنے

کی شدت سے آرزو کرتا ہے۔ مادیت کے بوجھ تلے دبے ہوئے یورپ میں نیٹشے ایک

حیرت انگیز شخصیت تھا۔ وہ اپنے وقت کا ایک صوفی تھا۔ روحانی کیفیات سے لبریز۔

اور اسے اس کا پوری طرح احساس تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ خدا کو نہیں مانتا

تھا۔ لیکن خدا کو نہ ماننے سے انسان کی روحانیت میں کمی تو نہیں آجاتی۔ آخر ہمارے

ہندوستان میں ہمارا بدھ ایسی عظیم شخصیت بھی تو گزری ہے جس نے خدا کی ہستی سے انکار

کیا اور خود خدائی کا دعویٰ بھی نہیں کیا لیکن وہ روحانیت کی اُن بلندیوں پر پہنچے کہ ہندوؤں کے خاصے طبقے نے انہیں خدا تسلیم کیا۔

نیٹشے نے ایک ایسے مذہبی گھرانے میں جنم لیا تھا جو نسلاً بعد نسل پادریوں کا گھرانہ چلا آتا تھا۔ گویا تبلیغی جوش نیٹشے کو وراثت ملا تھا اور وہ عمر کے آخری حصے تک ایک مبلغ رہا۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ جذبہ تبلیغ پہلے عیسائیت کے حق میں استعمال رہا۔ بعد میں اس کے خلاف دل ڈیوراں لکھتا ہے کہ اگر نیٹشے کے رگ و پے میں وہ اخلاقی قوت نہ ہوتی جو عیسائیت ہی کی بدولت اُسے ملی تو وہ عیسائیت پر کبھی پتے نہ چلے نہ کر سکتا تھا۔ یہ کتنی عجیب بات ہے کہ جس زمانے میں عیسائیت اس کے ہدف تنقید کا نشانہ تھی جیوا میں اُس کا نام ایک سنت اور مہاتما کے طور پر لیا جاتا تھا۔ نیٹشے کی ماں ایک متقی اور پرہیزگار خاتون تھی اور اخلاق اور مذہب کے معاملات میں سخت محتاط زندگی بسر کرتی تھی۔ ماں کی اس تعلیم کا نیٹشے کی زندگی پر گہرا اثر ہوا اور آخر تک وہ ایک راہب کی طرح پاک رہا۔ بقول دل ڈیوراں: "یہ نیٹشے کی طبیعت کی راہی ہی کا نتیجہ ہے کہ اُس نے اُتکار، پرہیزگاری اور اخلاق و مذہب کے مقابلے میں انتہائی محتاط زندگی بسر کرنے پر سخت جملے کیے ہیں۔ نہ جانے اس ناقابل اصلاح مہاتما کے دل میں گناہ گار بننے کے لیے کتنی شدید تڑپ موجود نہ ہی ہوگی" اقبال یہاں نیٹشے کے بارے میں بڑی حد تک دل ڈیوراں کے ہم خیال ہیں۔

خدا نگ سینہ گردوں ہے اس کا فکر بلند
کمند اُس کا تخیل ہے ہر دم کے لیے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہی اُس کی
ترس رہی ہے مگر لذت گنہ کے لیے

نیٹشے جس روز پیدا ہوا وہ جرمنی کے بادشاہ فریڈرک ولیم چارم کا جنم دن تھا۔ اُس کا والد شاہی خاندان کے اکثر افراد کا معلم رہ چکا تھا۔ اس لیے اسے جذبہ حب الوطنی کے لیے نیک فال سمجھا اور اپنے بچے کا نام فریڈرک کے نام پر رکھا۔ نیٹشے کہا کرتا تھا کہ "میرے اس جنم دن کی بدولت کم سے کم ایک فائدہ مجھے ضرور حاصل رہا اور وہ یہ کہ میرے بچپن کے دنوں میں میری سال گرہ کے موقع پر ملک بھر میں خوشیاں منائی جاتی تھیں۔"

والد کی موت کے بعد نیٹشے کی دیکھ بھال خانوادے کی عورتوں کے ہاتھ میں آگئی جس کی بدولت غیر شعوری طور پر اُس میں ایک نسائی لطافت اور نازک مزاجی پیدا ہونا شروع ہو گئی۔ سگریٹ اور شراب کا استعمال اُس زمانے میں مردانہ خوبیوں میں شمار ہوتا تھا۔ لیکن نسائی ماحول میں پرورش پانے کے باعث نیٹشے "ان خوبیوں" سے دور رہا۔ اپنے انہی طور طریقوں کی بدولت وہ اپنے ہم درس طلبہ میں ایک ننھے پادری کے طور پر مشہور ہو گیا۔ اکثر اپنے ہم جماعتوں سے الگ جا کر خلوت میں بائبل کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ بائبل کے ساتھ اُس کے دلی لگاؤ کا یہ عالم تھا کہ جب وہ اوروں کے سامنے بائبل کی قرأت کرتا تھا تو سُسنے والے کی آنکھوں میں آنسو آ جاتے تھے۔ اس رقت قلبی کے ساتھ ساتھ اُس کے اندر سچتہ اعتقادی کی بدولت ایک مستقل مزاجی بھی آہستہ آہستہ پرورش پا رہی تھی۔ ایک بار اُس کے ہم درس طلبہ نے بائبل میں بیان کیے ہوئے ایک واقعے کو خلافِ اصلیت کہا تو نیٹشے نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ یہ واقعہ خلافِ اصلیت نہیں جلتی ہوئی دیاسلاتیاں اپنی ہتھیلی پر رکھ دیں۔ یہ واقعہ اس کے لڑکپن کا ہے لیکن اپنے آپ کو سچتہ تر کرنے کا جذبہ ساری عمر اس کے دل میں کارفرما رہا۔ نیٹشے کے اس فلسفہ حیات سے کہ "سخت ہو جاؤ، خطرے کی زندگی بسر کرو، اچھائی کیا ہے؟ جو تم میں قوت کا احساس پیدا کرے۔ برائی کیا ہے؟ وہ سب جو کمزوری سے حاصل ہوتا ہے۔" اقبال بہت متاثر ہوئے ہیں بلکہ "اسرارِ خودی" کی کہانی "حکایت الماس و زغال" انھوں نے نیٹشے ہی سے لی ہے۔ اس سے الماس و زغال سے کہتا ہے:

سینام از جلوہ با معمر شد	پیکریم از خنگی ذوالنور شد
سوختی از زہمی اندام خویش	خوارگشتی از وجود حاتم خویش
پنختہ مثل سنگ شو الماس باش	فارغ از خوف و غم و دوسواں باش
ہر کہ باشد سخت کوشش و سخت گیر	می شود از دے دو عالم مستنیر
کو سر از جیب حرم بیرون زداست	مشتِ خاک کے اصل سنگِ سودا است
بوسہ گاہِ اسود و احرار شد است	رتبہ اش از طور بالا تر شد است

در صلابت آبروئے زندگی است
نا توانی ناکسی ناپختگی است

یہ خیر ایک مثال تھی۔ جہاں تک کلام اقبال کا تعلق ہے اس میں نیٹھے کی سختی، صلابت اور
پختگی کے نظریے کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اقبال نے اس نظریے کو مکمل
طور پر اپنالیا ہے تو غلط نہ ہوگا۔

کہا پہاڑ کی ندی نے سنگِ زرے سے فنا دگی و سراغِ گندگی تری معراج
ترا یہ حال کہ پامال و در و مند ہے تو مری یہ شان کہ دریا بھی ہے مراجع
جہاں میں تو کسی دیوار سے نہ ٹکرایا کے خبر کہ تو ہے سنگِ ریا کہ زجاج

فولاد کہاں رہتا ہے شمشیر کے لائق

پیدا ہوا اگر اس کی طبیعت میں حریری

جو سختی منزل کو سامانِ سفر سمجھے اسے داتے تن آسانی ناپید ہے وہاں

ادبچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریائے جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں وہ کیسا طوفان

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا لو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

محبت مجھے اُن جوانوں سے ہے ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کسند

جوشِ کِردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع کوہِ اوند ہوا جس کی حرارت سے گزار

نہیں تیرا نشینِ قصرِ سلطانی کے گنبد پر تو شاہینِ بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں

ہے شبابِ اپنے لہو کی آگ میں جھننے کا نام سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگلیں

حفاظتِ ٹھول کی ممکن نہیں ہے اگر کانٹے میں ہو خوئے حریری

نیٹھے کا یہ فلسفہ صلابت و پختگی اقبال نے خراباتِ قرطبہ میں جس خوبصورتی سے بیان کیا

ہے اُس کی مثال کلامِ اقبال کے سوا اور کہیں ملنا دشوار ہے۔ اقبال کا کمال فن، امان کی ڈرامائی اور

مکالماتی نظموں میں اپنے انتہائی عروج پر نظر آتا ہے۔ یہ چند اشعار بھی انہی نظموں کی ذیل میں

آتے ہیں۔ اقبال مکالمے کے ذریعے سے اپنے حُسنِ بیان کو کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں۔

اس نظم میں اقبال نے نیٹھے کا فلسفہ خواہشِ اقتدار ہی بیان نہیں کیا بلکہ چونکہ یہ نظریہ مذہب

اور اخلاق کی نفی کرتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال نیشے سے الگ اپنا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے انہوں نے اس پر نظریاتی ضرب کاری لگائی ہے اور طنزیہ انداز اختیار کر کے اُس مغربی سیاست کا جس کی بنیاد میکا ولی اور نیشے کے نظریات پر ہے۔ کھوکھلا پن بھی ظاہر کیا ہے۔

دوش رفتم بہ تماشا تے خراباتِ فرنگ	شوخی گفتارِ بی رند سے دلم از دست بود
گفت این نیست کلیسا کہ بیابی دروے	صحبتِ منتر کن ہر دوش و ناتے و سرود
این خراباتِ فرنگ است و ز تاثیرِ پیش	آنچہ مذہبِ موم شمارند مساید محمود
نیکے بدرایہ ترا زوئے و گر سنجیدیم	چشمہ داشت ترا زوئے نصاری و یہود
خوب نشست است اگر سنجہ گیر است شکست	زشت خوب است اگر تاب تو ان تو فرد
تو اگر در نگری جز بہ ریاستِ حیات	ہر کہ اندر گر دِ صدق و صفا بود نہ بود
دعوی صدق و صفا پر وہ ناموسِ رباست	پیرِ باگفت مس از سیم بساید اندود
فاش گفتم بہ تو اسرارِ نہاں نہانہ زیست	باکے باز مگو تا کہ بیابی مقصود

اس نظم کے حاشیے میں علامہ اقبال نے اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ رند سے مراد نیشے ہے۔

بائبل اور عیسائیت میں نیشے کی سچتہ اعتقادی زندگی کے اُس عدم توازن کی تاب لاسکی جو اُس کی آنکھوں کے سامنے موجود تھا اور آخر عقائد کا یہ شیشہ اپنے دور کے حالات سے بکرا کے پاش پاش ہو گیا۔ اُس کی عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ خدا اور عیسائیت دونوں سے اس کا اعتقاد اٹھ گیا اور اس کے بعد اُس کی ساری زندگی ایک ایسے خدا کو تلاش کرنے میں صرف ہو گئی جس پر وہ ایمان لاسکے۔ لیکن کو تو اس نے کہہ دیا کہ خدا سے اُس کا اعتقاد اٹھ گیا ہے لیکن اصل یہ اس کی خود فریبی تھی۔ اٹھارہ سال کی عمر تک جبکہ دل و دماغ پر عقیدے کے نقوش بہت گہرے ہوتے ہیں اُس نے عیسائیت کو اپنی روح کی گہرائیوں میں بسایا تھا اور اب وہ عیسائیت ہی سے منحرف ہو چکا تھا۔ اس انحراف کے بعد اُس کی حالت ایک ایسے جواہر کی سی تھی جو اپنا سب کچھ ایک ہی دائرہ پر لگا کر بازمی ہار چکا ہو۔ مذہب اُس کی زندگی کے سانچے میں رچا بسا ہوا تھا اور جب مذہب اس کی زندگی سے خارج ہو گیا تو زندگی کے اس سانچے میں ایک لامتناہی خلا پیدا ہو گیا۔ اس خلا کو اس نے ہر ممکن طریقے سے

پُر کرنے کی کوشش کی۔ کبھی بحث مباحثے سے اور کبھی سگریٹ اور شراب کے استعمال سے لیکن سگریٹ اور شراب سے وہ بہت جلد بے زار ہو گیا کیونکہ اس کے بارے میں اُس کا خیال یہ ہو گیا تھا کہ سگریٹ اور شراب کے استعمال سے انسان کے ادراک میں حتمی لطیف باقی نہیں رہتی اور وہ گہرے سوچ بچار کے قابل نہیں رہتا۔

جن حالات کے مشاہدے نے نیٹشے کو عیسائیت سے بیزار کر دیا تھا اُس سے اس بے زاری کا اندازہ لگانا دشوار نہیں۔ عیسائیت اپنے ساتھ اس کی دلی تسکین کے اسباب بھی لیتی گئی اور اب اس کے لیے کسی سے یا کسی فرد میں تسکین کا پہلو باقی نہیں رہ گیا تھا۔ فکری اعتبار سے اب ایک تنہائی کے سوا اُس کا کوئی رفیق نہیں تھا۔ نیٹشے کے لیے یہ ایک ذہنی کش مکش کا دور تھا اور اس ذہنی کش مکش کے بارے میں اُس نے لکھا:

”میں اس وقت ایک سخت مسئلے سے دوچار ہوں۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے میں ایک گھنے جنگل میں بھٹک رہا ہوں۔ کاش میں میرے کچھ مرید ہوتے۔ کاش میں کوئی مرشد ہوتا۔“

لیکن اسے کوئی مرید مل سکا نہ پیر۔ انیسویں صدی اُس کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک سپاٹ اور اُجاڑا زمانہ تھا۔ اگرچہ بعض دوسرے مفکروں کی نظر میں یہ دور ایک رجائی اور ترقی پسند دور تھا۔ لیکن نیٹشے اسے منکر مذہب و اخلاق قرار دے کر اُس پر پے بہ پے حملے کر رہا تھا اور اس کی شکست و ریخت میں مصروف تھا۔

خدا کے بارے میں اُس کے اس نظریے نے کہ خدا مرچکا ہے اُسے نئے خداؤں کی تخلیق پر مجبور کیا۔ وہ اپنی ایک تصنیف میں ایک کردار کے منہ سے کہلاتا ہے:

”کیا ہم خود خدا نہیں بن سکتے۔ اتنا عظیم کارنامہ اس سے قبل ظہور پذیر نہیں ہوا۔ اگر یہ کارنامہ انجام پا جائے تو ہمارے بعد آنے والے اپنے آپ کو تاریخ کے ایک اعلیٰ اور ارفع دور میں پائیں گے۔ ایسا دور آج تک صفحہ کائنات پر رونما نہیں ہوا ہوگا۔“

یہ اصل میں فوق البشر کا تصور تھا جو نیٹشے پیش کر رہا تھا۔ اسے ہم تلاش حقیقت کی

کوشش کہیں یا حقیقت سے فرار لیکن نیشے فوق البشر کے تصور سے اپنے اُس خلا کو
پُر کر رہا تھا جو خدا کو نہ مانتے سے اُس کی زندگی میں پیدا ہو گیا تھا۔

از سستی عناصرِ انساں دلش تپید
فکرِ حکیم پیکرِ محکم تر آفرید
افگند در فرنگ صد آشوبِ تازه
دیوانہ بہ کارِ گہ شیشہ گر رسید

جب ۱۸۷۷ء میں جرمنی اور فرانس میں جنگ چھڑی تو نیشے نے اپنے ملک
کی آواز پر لبیک کہا اور بھرتی ہونے کے لیے محاذِ جنگ کو روانہ ہو گیا۔ رستے میں
فرینک فرٹ کے مقام پر اُس نے فوج کے ایک دستے کو دیکھا اور اس نتیجے پر
پہنچا کہ زندگی کی تمنا سے مُراد یہ نہیں کہ انسان محض زندہ رہنے کے لیے خستہ حالی
کے ساتھ جدوجہد کرتا رہے بلکہ اُس کے دل میں جنگ کرنے کی، قوت حاصل کرنے
کی اور غلبہ پانے کی تمنا بیدار ہو۔ نیشے کی نظر کمزور تھی اس لیے وہ فوج میں بھرتی
نہ ہو سکا۔ چنانچہ اُسے نرسنگ کے کام پر لگا دیا گیا۔ فکر ہی اعتبار سے جنگ کی تلقین
کرنے والے فلسفی نے میدانِ جنگ کی قیامت خیزیاں کہاں دیکھی تھیں۔ زخمی
سپاہیوں کی حالت زار دیکھنے کی اس میں تاب نہ تھی۔ زخموں سے رستا لہو وہ زیادہ دیر
نہ دیکھ سکا اور بیمار پڑ گیا اور اسی حالت میں اُسے واپس گھر بھیجا دیا گیا۔

لے جاوید اقبال اپنے ایک مضمون ”اباجان“ میں لکھتے ہیں: ”اباجان کی بڑی متناہ تھی کہ میں تقریر کرنا سیکھوں۔
وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ میں کشتی لڑا کروں۔ اس سلسلے میں میرے لیے گھر میں ایک اکھاڑہ کھدوا دیا گیا تھا وہ اکثر
کھا کرتے تھے کہ اکھاڑے کی مٹی پر ڈنٹریلینا یا لنگوٹی باندھ کر لیٹ رہنا صحت کے لیے نہایت مفید ہے۔ پھر
بڑی عید کے روز ہمیشہ مجھے تلقین کیا کرتے تھے کہ بکرے کے ذبح ہوتے وقت میں وہاں موجود رہوں لیکن
اپنا یہ حال تھا کہ کسی قسم کا خون بہتے نہ دیکھ سکتے تھے۔ ایک دفعہ والاں میں مجھے جو کھیلنے ہوتے ٹھوکر لگی تو منہ کے
بل گرا۔ میرا انچلا ہونٹ اندر کٹ گیا۔ اباجان اتفاق سے ادھر آنگے اور میرے منہ سے خون بہتا دیکھ کر بجائے اس کے

عیسائیت سے بیزار ہونے کے بعد نیٹشے کسی سیاسی یا نیم سیاسی نظام حیات کے دامن میں پناہ نہ لے سکا۔ جمہوری یا اشتراکی نظام اُس کے تسکینِ دل کا سامان مہیا نہ کر سکے۔ یہاں پھر اقبال نیٹشے کے ہم نوا ہیں۔ جمہوریت کے بارے میں علامہ کہتے ہیں :

متاع معنی بے گانہ از دوں فطرتاں جوئی !
 ز موراں شوخی طبع سلیمانے نہ می آید
 گر نیز از طرزِ جمہوری غلامِ پنختہ کارے شو
 کہ از مغزِ دو صد حرفِ کراںسانے نہ می آید
 ”ضربِ کلیم“ میں اگرچہ علامہ نے یہ قطعہ اسٹینڈل کے حوالے سے لکھا ہے :
 اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
 ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
 جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
 بندوں کو گنا کرتے ہیں تو لا نہیں کرتے

لیکن جمہوریت کے بارے میں نیٹشے نے بھی الفاظِ قریب قریب یہی استعمال کیے ہیں۔ نیٹشے کے سامنے جتنے بھی سیاسی نظام تھے اس کے نزدیک انسانی مسائل میں اضافہ کا سبب تھے نہ کہ مسائلِ زندگی کا حل۔ اس کی نظر میں اُس کے زمانے کی ایک عام خاصیت یہ تھی کہ انسان اپنی نظر میں بے وقار ہو کے رہ گیا ہے۔ انسان کے وقار کو دوبارہ بحال کرنے کا ذریعہ اُس کے سامنے صرف فوق البشر تھا اور فوق البشر کی سب سے بڑی خاصیتیں : نیٹشے کے

(بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے) کہ میرے قریب پنچیں یا مجھ سے پوچھیں : ”کیا ہوا ہے“ وہ چند لمحوں کے لیے ساو مہوت کھڑے رہتے۔ پھر ان کے قدم ڈگمگائے اور وہ بے ہوش کر دیں گریڑے۔ جب ہوش آنے پر انھیں بتایا گیا کہ معمولی چٹ تھی اور اب میں ٹھیک ہوں تو بڑے متعجب ہوئے۔ کہنے لگے کہ اس کے منہ سے تو خون کے قوارے چھوٹ رہے تھے۔“

۱۔ جمہوریت افراد کو گننے کا ایک جنون ہے۔ (نیٹشے)

نزدیک تخلیق آرزو اور قوتِ ارادی ہیں۔ گویا یہاں تک نیشے کے فوق البشر اور اقبال کے مردِ مومن میں بڑی مطابقت ہے :

افلاک سے ہے اُس کی حرفیاز کشاکش	خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
بچتے نہیں کنجشک و حمام اس کی نظر میں	جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن
قہاری و غفاری و قدوسی و بیروت	یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
اُن مسلمانے کہ پسند خویش را	از جہانے برگزیند خویش را
از ضمیر کائنات آگاہ اوست	تبیح لا موجود الا اللہ اوست
صبحش از بانگے کہ برخیزد در جاں	نے ز نورِ آفتاب خاوراں
فطرتِ اوبے جہات اندر جہات	ادحیم و در طوافش کائنات

وجودش شعلہ از سوزِ درون است

چرخس اور اہسان چہد چون است

کند شرح انا الحق ہمت است او

پتے ہر کن کہ می گوید یکون است

لیکن نیشے ضابطہ حیات کے لیے طاقت کو بنیاد قرار دیتا ہے نہ کہ شفقت و کرم کو۔

وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فوق البشر کی تخلیق کے لیے ضروری ہے کہ بہترین افراد بہترین افراد کے ساتھ شادی کریں۔ یہ گویا نسلی امتیاز پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے۔ یہاں اقبال کا نظریہ نیشے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک نسلی امتیاز غیر اسلامی اور غیر انسانی ہے :۔

جو کرے گا امتیاز رنگ و خون مٹ جائیگا

ترکِ خرد گاہی ہو یا اعرابی والا گہر (بانگ درا)

”بقولِ زردشت“ میں نیشے نے انسان کو ظالم ترین جانور کہا ہے لیکن اقبال کا مردِ مومن قوت و جبروت اور شفقت و کرم کا امتزاج ہے۔ ۵

جس سے حبِ گریہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم

دریاؤں کے دل جس سے دہل جاتیں وہ طوفان

پیشِ باطل تیغ و پیشِ حق سپر امر و نہی اور عیارِ حیدر و شہر
 عفو و عدل و بدل احسانِ عظیم ہم بہ قہر اندر مزاجِ او کریم
 نیشے کا فوق البشر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اخلاقی پابندیوں سے آزاد ہے۔ وہ جبر و تشدد
 کا مجموعہ ہے اور کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے لیکن اقبال کا مردِ مومن توحید پرست بھی
 ہے اور انسان دوست بھی۔ ۵

مردِ سپاہی ہے وہ اسکی زر و لالہ سایہ شمشیر میں اس کی پناہ لالہ
 خاکِ دنوری نہاد بندہٴ مولا صفات ہر دو جہاں سے غنی اُس کا دل بے نیاز
 اسکی امیدیں قلیل اس کے مقاصدِ حلیل اُسکی ادا و نفریب اُسکی نگہ دل نواز
 نرم دمِ کفست گو، گرم دمِ جستجو نرم ہو یا نرم ہو پاک دل و پاک باز
 آدمیتِ استہامِ آدمی باخبر شود از مقامِ آدمی

نیشے کا فوق البشر جہاں خودی سے آگاہ ہے وہاں اقبال کا مردِ مومن خودی کے ساتھ بنجودِ
 کا بھی رمز شناس ہے۔ گویا اقبال جہاں نیشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں وہاں اس کے فلسفیانہ
 افکار کے قائل نہیں۔ اُس کی غیب دانی، روشن ضمیری اور غیر معمولی بصیرت کی بنا پر اقبال نے
 اُسے مجذوب اور حلاج کہا ہے اور اسی وجہ سے ”جاوید نامہ“ میں نیشے کو مادی اور روحانی
 جہانوں کے درمیان — آں سوئے افلاک — ہی دکھایا ہے۔ مادی دنیا نیشے کا مقام
 اس لیے نہیں بن سکی کہ اس کا قلب مومن ہے اور روحانی دنیا کے قابل وہ اس لیے نہیں
 ہو سکا کہ اس کا دماغ کافر ہے۔

۱۔ جہاں تک اقبال کے نظریہٴ مردِ مومن کا تعلق ہے عام خیال یہ ہے کہ اقبال نے یہ نظریہٴ نیشے کے نظریہٴ فوق البشر
 سے مستعار لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے مردِ مومن اور نیشے کے فوق البشر میں کسی حد تک
 مماثلت کے پہلو موجود ہیں۔ میں نے سطور بالا میں دونوں پہلوؤں کی کسی حد تک نشان دہی کرنے کی کوشش کی
 ہے لیکن اس ضمن میں علامہ اقبال کی اپنی ایک تحریر پر نظر ڈالنا اس موضوع کے مطالعے کے لیے ناگزیر ہے۔
 جس زمانے میں ڈاکٹر ٹگلسن نے ”اسرارِ خودی“ کا انگریزی میں ترجمہ کیا تھا — اور غالباً یہ ۱۹۱۸ء

مطالعہ کلام اقبال سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اقبال کو نیشے کی تحریروں کے ذریعے سے اُس کی

(بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے) کی بات ہے۔ بعض انگریز نقادوں نے اپنے مقالات میں علامہ اقبال کے فلسفہ خودی کو موضوع بحث بنایا تھا اور انھوں نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا تھا کہ اقبال کا تصور مردِ مومن نیشے کے تصورِ فوق البشر کی صدد سے بازگشت ہے۔ اقبال نے اس سلسلے میں ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

”مجھے یہ معلوم کر کے بے حد مسرت ہوئی کہ اسرارِ خودی“ کا ترجمہ انگلستان میں قبولِ عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تائل سے جو میرے اور نیشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ ”دی اتھیم“ والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحبِ مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ لاعلمی کی بنا پر معذرت ہے۔ اُس نے اپنے مضمون میں میری جن نظموں کا ذکر کیا ہے اگر اسے ان صحیح تاریخِ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشر و ارتقاء کے متعلق اس کا زاویہ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔

وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط بحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جبرِ من مفکر کے فوق انسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے صوفیانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نیشے کے عقائد کا غفلت میرے کانوں تک پہنچا تھا! ورنہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں..... نیشے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ جو شخص حصولِ بقا کے آرزو مند ہیں وہ ان سے کہتا ہے: ”کیا تم ہمیشہ کے لیے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو؟“ اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اُس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ یہ خلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی منافع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

ذات کے ساتھ ایک خاص تعلق خاطر پیدا ہو گیا تھا اور انھیں نیٹھے کے الحاد سے دلی دکھ ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ وہ اس بات کی حسرت کرتے تھے کہ کاش نیٹھے کو شیخ احمد سرہندی ایسا کوئی رہ نمائے کامل مل جاتا جو اس کے فلسفیانہ افکار کو سیدھے راستے پر ڈال دیتا : ۵

بر تغور این جهان چون و چہند بود مردے با صدائے درد مند
ویدہ او از عقاباں تیند تیز طلعت او شاہد سوزِ بگر
دم بدم سوزِ درون او نزدود بر لبش بیتے کہ صد بارش سردود
نہ جبہ ریلے، نہ فردوسے، نہ حجبے نے خداوندے
کفِ خاک کے کہ می سوزد ز جانِ آرزو مندے

قاری کے لیے نیٹھے کی آتشِ دل کا بیان ان الفاظ میں کرنے کے بعد وہ رومی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں : ۵

من بہ رومی گفتم این دیوانہ کیست؟ گفت "ایں فرزانہ المانوی است
در میانِ ایں دو عالم جائے دوست نعمتِ دیرینہ اندر نائے دوست
بازہ ایں علاجِ بے دار در سن نوعِ دیگر گفت "آں حرفِ کہن
حرفِ او بے باک و افکارش عظیم غریباں از تیغِ گفتارش دو نیم

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے)

میں عمل کی تمام صورت و اشکال مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اُن سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی خیال کے پیشِ نظر میں نے سکون و جہود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ حالانکہ اس باب میں نیٹھے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔

(ترجمہ مکتوب علامہ اقبال، از عبد الرحمن طارق)

لے "مائے" خلق کو بھی کہتے ہیں۔

نیشے کو ”بے دار و رس“ علاج کہہ کے اقبال نے نیشے کے نظریہ فوق البشر کو دو حرفوں میں سمیٹ لیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اقبال رومی سے پوچھتے ہیں یہ دیوانہ کون ہے؟ رومی اقبال کی غلط فہمی دور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دیوانہ نہیں ہے بلکہ جرمنی کا منکر ہے۔ اور اس کا مقام انہی دونوں عالموں کے درمیان ہے۔ اس کی بانسری میں نغمہ ویرینہ موجود ہے۔ اس علاج بے دار و رس نے حرف کہن کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے۔ اُس نے جو کچھ کہا بڑی بے باکی سے کہا۔ اس کے خیالات عظیم ہیں۔ اہل مغرب اس کی گفزار یا تیغ تنقید سے دڑکھڑے ہو چکے ہیں۔

دور تر چوں میوہ از پنج شجر	باستجلی ہم کسار و بے خبر
نعرہ بے باکانہ زد آدم کجا است	چشم او جز رویت آدم نہ خواست
مثل مونس طالب دیدار بود	در نہ او از خاکیاں بے زار بود
تار سیدے بر سر سیدے	کاش بودے در زمان احمد سے

فوق البشر کے علاوہ ایک اور اہم موضوع جس کے بارے میں اقبال اور نیشے کے خیالات کا ذکر کرنا ضروری ہے ”عورت“ ہے۔ عورت کے متعلق اقبال یہاں تک تو نیشے کے ہم خیال ہیں کہ مرد اور عورت میں مساوات کا سوال نہیں ہوتا لیکن وہ نیشے کی طرح یہ نہیں کہتے کہ ”عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے“ نہ ہی وہ نیشے کی طرح یہ کہتے ہیں کہ مرد کی تعلیم جنگی ماحول کے پیش نظر ہونا چاہیے اور عورت کی مرد کے دل بہلاوے کے پیش نظر بلکہ وہ اس نظریے کی صاف مخالفت کرتے ہیں۔

۱۔ ”ناسے“ حلق کو بھی کہتے ہیں۔

۲۔ یہاں اس نکتے کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ علاج نے جب انا الحق کہا تھا تو اس نے ”ناسے“ مقید کو حق (خدا) قرار دیا تھا۔ نیشے نے بھی ایک طرح سے انا الحق ہی کہا لیکن اس کے کہنے کا طریقہ مختلف تھا یعنی اس نے ”ناسے“ مقید کو فوق البشر کا نام دیا تھا۔ ۳۔ نیشے نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حکم کیا ہے۔ (اقبال خدا در مذہب سے بیزار ہو جانے کے بعد اس نے بڑی بے باکی کے ساتھ اپنے آبائی مذہب پر تنقید کی۔

۲۔ مل اسے دخترک این دل بری ہا
منہ بر دل جمال غنا زہ پر درد
جہاں را محکمى از اقامت است
اگر این نکستہ را قومى نہ داند
طینت پاک تو ما را رحمت است
مى ترا شد مہر تو ا طوار ما
مسلمان را نہ ز سبد کافورى ہا
بیا موز از نگہ عنایتگرى ہا
نہسا و شاں امین ممکنات است
نظام کار و بارش بے ثبات است
قوت دین و اساس ملت است
فکر ما، گفتار ما، کردار ما

جہاں نیشے نے یہ کہا ہے کہ عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے وہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مرد عورت کے لیے بچہ پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ گویا نیشے مرد اور عورت کے تعلقات کو ایک حیاتی تعلق سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ اقبال اس تعلق کو ایک اعلیٰ سماجی اور روحانی سطح پر لے جاتے ہیں اور ان کے خیال میں :

جو ہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر
را نہ ہے اس کے پیغم کا یہی نکتہ شوق
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرار حیا
غیر کے ہاتھ میں جو ہر عورت کی نمود
آتشیں لذت تخلیق سے ہے اُس کا وجود
گرم اسی آگ سے ہے معرکہ بود و نبود

نیشے اور اقبال کے خیالات کی مماثلت کی ایک ہلکی سی جھلک ان سطور میں پیش کی گئی ہے۔ یہ اقبال کے نیشے کے ساتھ فکری رشتے اور تعلق خاطر کی ایک جامع تصویر نہیں ہے جیسا کہ اس مقالے کے زیر نظر حصے کی ابتدا میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ اقبال نیشے کے اکثر نظریات کو رد کرنے کے باوجود اس کی شخصیت سے بھی بے حد متاثر ہیں اور اس کی تحریروں سے بھی۔ نیشے کی شاعرانہ تحریروں کے اکثر حصوں کا علامہ نے بڑا گہرا اثر قبول کیا ہے اور انھیں اپنے کلام میں ایک نئے حسن کے ساتھ اور اپنے نظریے کے تحت پیش کیا ہے۔ اُس کی دو ایک مثالیں یہ ہیں :

میر از ما نہ ابھی نہیں آیا۔ گل کے بعد جودن آئے گا وہ میرا ہے۔ (نیشے)

من نوائے شاعر فردا ستم (اقبال)

انسان کامل نسلوں کے انتخاب اور تیاریوں کے بعد منقہ شہود پر آتا ہے۔ آج ایک ایک شخص جس صورت میں ہم لوگوں کے سامنے ہے اُس میں اس کے آباؤ اجداد کا لہر صرف

ہو چکا ہے۔

(نیشے)

(اقبال)

(اقبال)

(نیشے)

(اقبال)

(نیشے)

(اقبال)

(نیشے)

(اقبال)

(نیشے)

عمر ہا در کعبہ و ثبت خانہ می نالہ حیات

تازہ بزمِ عشق یک امانتے راز آید بروں

ہزاروں سال ز گس اپنی بے نور می پیر و قی ہے

بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ و پر پیدا

مدتوں تک ہم اس شخصیت کے اجزا اور ٹکڑے بن کر رہے ہیں جو ایک مکمل شخصیت اور مکمل نظام کہلاتی جاسکتی ہے۔

بود و نبود ماست ز یک جلوة صفات

از لذتِ خود می چو شرر پارہ پارہ ایم

صرف وہ شخص جو میری تحریروں کے ماحول میں سانس لینا جانتا ہے اس حقیقت

سے آشنا ہے کہ یہ ماحول بندیوں کا ماحول ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر ماحول ہے۔ میرے

قاری کو اس کے مطابق ہونا چاہیے ورنہ اس بات کا امکان ہے کہ یہ ماحول اسے

ہلاک کر دے گا۔

نظم نہیں تو مرے حلقہ سخن میں نہ بیٹھ

کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثالِ تیغِ اصیل

جمہوریت ————— افراد کو گھننے کا ایک جنوں

مستراح معنی بے گانہ از دو فطرتاں جوئی

زموراں شوخی طبع سلیمانے نہ می آید

گریز از طرزِ جمہور می غلامِ نچتہ کارے شو

کہ از مغز دو صد حرف نہ کر انسانے نمی آید

خطرے کی زندگی بسر کرو۔ اپنی بستیاں آتش فشاں پہاڑ و سوپیش کے اس

پارلساؤ۔ اپنے جہازوں کو ان سمندروں میں بھیجو جو اب تک بنی نوعِ انسان

کی رسائی سے دور ہیں۔

بہ کیشِ زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
 سفر بہ کعبہ نہ کر دم کہ راہ بے خطر است
 گر بخود محکم شوی سیلِ بلا انگیز چسیت
 مثلِ گوہر در دلِ دریافِ شستن می توان

(اقبال)

رفیقش گفت اے یارِ خردمند
 دما دم خویشتن را بر سنانِ زن
 خطر تاب و توان را امتحان است
 اگر خواہی حیات اندر خطندی
 ز تیغِ پاک گوہر تیز تر زنی
 عیارِ ممکنات جسم و جان است (اقبال)

اُسے (نیشے کو) اس بات کا اندیشہ تھا کہ آرٹ لوگوں میں صلابت کے عوض
 نرمی پیدا کر دے گا۔

(دل ڈیورس)

من آں علم و فراست با پر کا ہے نہ می گیرم
 کہ از تیغِ دسنان بے گانہ سازد مردِ غازی

(اقبال)

علامہ نے نیشے کے ان نظریات کو جس طرح اپنی ترمیم اور اضافے کے ساتھ لباسِ شعر
 پہنا یا ہے وہ صرف اُن کی فکری عظمت ہی کی نہیں بلکہ شاعرانہ عظمت کی بھی دلیل ہے۔ یہ کہنا
 کہ اس قسم کی مثالوں سے علامہ کی شاعرانہ عظمت پر حرف آنا ہے۔ صحت مندانہ انداز
 سے نہیں بلکہ مرعیانہ انداز سے سوچنے کا نتیجہ ہے۔ عظیم فکری
 شخصیتیں ہمیشہ ایک دوسرے سے متاثر ہوتی رہی ہیں۔ فوق البشر کا نظریہ ہو یا خودی کا۔
 تاریخِ فکر انسانی میں یہ کسی نہ کسی انداز میں ہر دور میں مل جائے گا۔ گیتا میں ہنگوان کرشن کا
 صیغہ واحد مشکل اسی خودی ہی کا ایک پرتو ہے۔ اپنے آپدیش کے ذریعے سے
 کرشن جس طرح ارجن کے تین مردہ میں نئی جان ڈالتے ہیں اُسے اقبال کے اس مصرع میں
 بیان کیا جاسکتا ہے: ع۔ نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں۔

یہی مردِ مومن یا مردِ کامل را ماتن اور ما بھارت کے زمانے میں بھی موجود ہے اور رومی کے
 یہاں بھی ہے۔ کارلائل کے یہاں یہی "ہیرو" کہلاتا ہے اور شوپن ہائر کے یہاں "جنینس"۔
 اقبال کے یہاں یہ "مردِ مومن" بھی ہے، انسانِ کامل بھی اور "وانائے راز" بھی۔

اقبال اور برگساں

نیشے کے بعد یورپ میں برگساں کا دور آیا۔ برگساں اقبال کا ہم عصر تھا اور یورپ میں اُس سے اقبال کی ملاقات بھی ہوئی۔ اقبال کے اکثر نقادوں کا یہ خیال ہے کہ اقبال مغربی مفکرین میں جتنا برگساں سے متاثر ہوئے ہیں اتنا کسی اور سے نہیں۔

برگساں نے جس ماحول میں آنکھ کھولی وہ سائنس اور مادیت کا دور تھا۔ اس زمانے میں عام طور سے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ وقت قریب ہے جب سائنس کی مدد سے انسان حقیقت کی تک پہنچ جائے گا۔ برگساں نے زندگی کی اس میکانیکی تفسیر کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور مادیت پرست یورپ کو اس جہان کی جھلک دکھائی جو روحانی تجلیوں سے منور ہے۔

سینسر صنعتی نظام کی خوبیوں کا بہت بڑا مبلغ تھا اور اس کے نظریات ہی کا نتیجہ تھا کہ یورپ مادی نظام ہی کو اپنا نجات دہندہ سمجھ بیٹھا تھا۔ برگساں شروع میں سینسر ہی کا مقلد

۵۲ ۱۸۲۰ء — ۱۹۳۰ء

۱ ۱۸۵۹ء — ۱۹۴۱ء

کہ یورپ کے سیاسی نظام میں مادیت پرستی کی انتہا ہمیں روس کے اشتراکی نظام میں نظر آتی ہے۔ اقبال نے لینن کو خدا کے حضور میں پہنچا کر چر شاہ کار اردو شاعری کو دیا۔ ہے اس میں لینن کے دل کی تڑپ موجود باقی اگلے صفحہ پر

تھا لیکن علم کی فردانی ہمیشہ شکوک و شبہات کو جنم دیتی ہے۔ اس نے جتنا زیادہ سپنسر کے نظریے کا مطالعہ کیا اتنا ہی اُس کا کھوکھلا پن اس پر واضح ہوتا چلا گیا۔ مادے اور حیات، تن اور من اور جبر و اختیار کے باہمی تعلق کا سلسلہ اسے صنعتی اور مادی نظام زندگی میں نظر نہ آسکا۔ مادیت پرستی اس کے نزدیک ایک تاریک دنیا تھی جس میں داخل ہو کر حقیقت تک پہنچنا دشوار ہی نہیں بلکہ ایک ناممکن عمل تھا۔ اسے جس روشنی کی تلاش تھی وہ اُسے مادی دنیا میں نہیں بلکہ روحانی دنیا میں نظر آئی۔ چنانچہ اس نے حقیقت تک پہنچنے کے لیے مادے کی بنیاد پر اہمیت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ خرد کے بارے میں اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ یہ حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔ اس کے دلائل سے منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سائنس ایک غلط راستے پر گامزن ہے۔ عقل حقیقت کا ادراک اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک وجدان کی حدود میں داخل نہ ہو جائے۔ یہاں اقبال برگساں کے ہم خیال ہیں اور اس نظریے کو انھوں نے کئی جگہوں پر خوب صورتی سے پیش کیا ہے۔

عقل ہم عشق است و از ذوق نظر بے گاہ نیست

عقل صیقل می دهد فرہنگ را

عقل و دل و نگاہ کامرشد اذلیں ہے عشق

برگساں کے بقول وجدان کی منزل عقل کے بعد کی منزل ہے اور اس کا مقام عقل سے بلند تر ہے لیکن یہ کسی فرد واحد کی ملکیت نہیں۔ ہر وہ شخص جو غور و فکر سے کام لیتا ہے وجدان کی حدود میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک عقل سے وجدان تک کے سفر کو سپنسر کا میکائیکل ارتقا سمجھنا غلطی ہے۔ یہ ایک تخلیقی ارتقا ہے۔ یہ کوئی مادے کا یکسانیت سے علم

ہو یا نہ ہو لیکن اس کی روح کی تڑپ ضرور موجود ہے جسے مادہ پرستی کے بوجھ تلے دبے ہونے کا احساس ہے۔

حق یہ ہے کہ سب پرستہ حیوان ہے یہ ظلمات
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بجارات
احساس مروت کو کھیل دیتے ہیں آلات

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت

یکسانیت کی طرف روکھا پھیکا سفر نہیں ہے بلکہ قوتِ حیات کا تخلیقی اظہار ہے۔

مادیت کے خلاف برگساں کا یہ ردِ عمل اُسے واضح طور پر تصوف کی حدود میں لے گیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس اور عقلی دلائل سے ہم حقیقت کا پتہ نہیں چلا سکتے۔ اصل زندگی وجدان ہے۔ عقل ہر شے کو اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اس لیے حقیقت کا مشاہدہ کلی صورت میں نہیں کر سکتی۔ اگر زندگی کی حقیقت کو سمجھنا مقصود ہے تو عقل کو وجدان سے الگ نہیں رکھنا چاہیے۔ عقل اگرچہ ناقص ہے لیکن قطعی طور پر بے کار نہیں ہے۔ عقل اور وجدان کے امتزاج ہی سے زندگی کی حقیقت پہچانی جاسکتی ہے۔ اقبال نے ان نظریات کو ”پیغامِ برگساں“ کے عنوان سے اس طرح سحرانگیز انداز میں پیش کیا ہے۔

تا بر تو آشکار شود رازِ زندگی خود را جز از شعله شالِ شرر مکن

ہر نفس را جز نگہ آشنا میار در سبز بوم خود چو غریباں گزر مکن

نقشے کہ بستہ ہمہ او نامِ باطل است عقلے ہم رساں کہ ادب خورد دل است

برگساں نے ثابت کیا کہ فطری طور پر ہم لوگ مادیت کی جانب مائل ہیں کیونکہ ہمارے سوچنے

کا اندازہ تاریک و مبہم ہے۔ اس اعتبار سے ہم سب بحیثیت مجموعی مہندس ہیں۔

لیکن انسان کی طرح زمان کی بھی ایک بنیادی اور حقیقی حیثیت ہے اور دراصل زمان ہی جو ہر

حیات ہے بلکہ ہر حقیقت کا جزو ہے گویا زمان ایک اجتماعی، ایک ارتقائی اور ایک امتدادی

یا استمراری کیفیت کا نام ہے۔ برگساں کے الفاظ میں ”امتداد یا استمرار ماضی کا مسلسل ارتقا

ہے جو مستقبل میں جا کر ضم ہوتا ہے اور اپنی پیش قدمی کے ساتھ ہی ساتھ پھیلتا جاتا ہے۔“

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے کہ ”ماضی کلی طور پر بڑھتے بڑھتے حال میں

صورت پذیر ہوتا ہے اور حال میں مقیم رہ کے عمل پیرا ہوتا ہے۔“ دوسرے لفظوں میں

امتداد یا استمرار کے معنی یہ ہیں کہ ماضی کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ برقرار رہتا ہے اس

کا ایک لمحہ بھی ضایع نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم سوچتے وقت اپنے ماضی

لے اپنے وجدان کی چنگاری کو زندگی کے شعلے سے الگ نہ کرے (اس لیے کہ وجدان ہی کے طفیل زندگی اپنے

آپ کو دیکھ سکتی ہے۔)

کے ایک ذرا سے حصے کو کام میں لاتے ہیں لیکن دراصل ہماری آنرز و ارادے اور عمل کے وقت سارا ماضی سرگرم کار ہوتا ہے۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصہ جدید و قدیم

(ضرب کلیم)

اور چونکہ زمان ایک اجتماعی کیفیت کا نام ہے مستقبل کبھی ماضی کی طرح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہر قدم پر اجتماعی کیفیت میں ایک اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ ہر آنے والا لمحہ صرف ایک نئی چیز ہی نہیں ہے بلکہ اس کی پہلے سے پیش بینی بھی ناممکن ہے۔ تغیر ایک ایسا فطری اور بنیادی عمل ہے کہ شاید پوری طرح تصور میں بھی نہ آ سکے۔ یہاں تک اقبال اور برگساں کے نظریہ زمان میں ہیں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اقبال کہتے ہیں:۔
دامد رواں ہے یم زندگی ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

فریب نظر ہے سکون و ثبات
ترپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

تھرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ملاق پر واز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

سمجھتے ہیں نادان سب بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ نکلتی حیات

بڑی تیز جولاں بڑی زور دس انزل سے ابد تک رم یک نفس
 زمانہ کہ زنجیر ایام ہے دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے
 یہ خیال "بال حبس" سے قبل علامہ مرحوم مشنوی "اسرار و رموز" میں بھی ظاہر
 کر چکے ہیں۔

در گل خود تخم ظلمت کاشتی وقت را مثل خطے پنداشتی
 باز با پیمانہ لیل و نہار فکر تو پیود طول روزگار

این و آن پیدا است از رفتارِ وقت
 زندگی سترے است از اسرارِ وقت
 اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
 وقت جاوید است و خود جاوید نیست

اور "بانگ درا" میں یہی بات ان الفاظ میں کہہ چکے ہیں : ۵

سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں
 ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

صرف یہی نہیں بلکہ اقبال نے بھی برگساں ہی کی طرح زمان کو مکان سے الگ قرار دیا ہے۔

مثنوی کے اسی حصے الْوَقْتُ سَيَفُتْ میں ایک شعر آتا ہے : ۵

وقت را مثل مکان گسترده امتیاز دوش و فردا کردہ

لیکن جہاں برگساں ہر لحظہ تغیر پذیر زمان ہی کو حقیقت کہتا ہے اور اسی کو بستی قائم بالذات

مانتا ہے وہاں اقبال ایک الگ راستہ اختیار کرتے ہیں۔ زمان کو جاوید کہنے کے باوجود

اقبال ذاتِ مطلق کو حقیقت مانتے ہیں۔ وہ زندگی کو زمان اور زمان کو زندگی کہتے ہیں لیکن

زمان کو واجب الوجود نہیں مانتے۔ بلکہ واجب الوجود صرف خدا ہی کو مانتے ہیں۔ اسی

نظم الْوَقْتُ سَيَفُتْ میں کہتے ہیں : ۵

اے چو بزمِ کردہ از بستانِ خویش

ساختی از دستِ خود زندانِ خویش

وقتِ ما کو اول و آخر نہ دید
 از نخبِ بایں ضمیرِ ما دمید
 زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر
 ہستی او از محمد تابندہ تر
 از غمِ امروز و فردا بستہ ایم
 با کسے عہدِ محبت بستہ ایم
 در دلِ حق ستر مکنونیم
 وارثِ موسیٰ و ہارونیم
 ہر وہ روشن ز تابِ ما ہنوز
 برقِ ہا دار و سما پ ما ہنوز!

اور غالباً اپنے اسی عقیدے کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے انھوں نے "الوقتُ سیفٌ" کے بعد فوراً مثنوی میں جو حصہ رکھا ہے اس کا عنوان ہے "وعدا"۔ ع
 اے چو جاں اندر وجودِ عالمی!

برگسوں سے نظریۂ زمان کے بارے میں اپنا اختلاف علامہ نے کئی موقعوں پر ظاہر کیا ہے مثلاً
 کہن دیر سے کہ بسنی مشیتِ خاک است
 دے از سرگزشتِ ذاتِ پاک است

برگسوں کے نزدیک امتداد یا استمرارِ زمان بے مقصد ہے۔ شروع میں اقبال اسی نظریے کے حامی رہے اور اس دور کی شاعری میں ہمیں اسی طرح کے اشعار نظر آتے ہیں
 زندگی رہرواں درنگ و تازا است و بس
 قافلۂ موجِ راجبِ اودۂ و منزلِ کجا است

لیکن بعد میں انھوں نے اپنے اس نظریے میں ترمیم کی اور برگسوں کے نظریے کے خلاف استمرارِ زمان کو بامقصد قرار دیا کیوں کہ اگر ارتقاء کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے تو وہ ارتقاء قطعاً بے معنی ہے۔ یہ تو گویا شوپن ہائیکو کا وہی نظریہ ہوا کہ اس حقیقت سے جو

نیک و بد میں تمیز ہی نہیں کر سکتی ہیں دوسری رہنا چاہیے۔ اس سے تو اقبال کے نزدیک نیٹھے کا نظریہ کہیں زیادہ بہتر تھا کہ اس نئے خدا کی موت کے بعد فوق البشر کو تو اس کی جگہ لینے کے لیے پیدا کر دیا اور بشر کی ارتقائی صلاحیتوں کو بے مقصد تو نہیں بھٹکنے دیا۔ اقبال کی نظر میں فلسفہ جبر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہمیں اپنے تخلیق مقاصد اور ذوق تلاش پر بھی اختیار نہ ہو۔

زندگانی را بقا از مدعاست	کار و دانش را در از مدعاست
تخم گل کی آنکھ زیر خاک بھی بے خواست	کس قدر نشوونما کے واسطے بتیاست
زندگی کا شعلہ اس لئے میں جو مستو ہے	خود نمائی خود فزائی کے لیے مجبور ہے
پھول بن کر اپنی تربت سے گل آتا ہے یہ	موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ

فطرت ہستی شہید آرزو رہتی نہ ہو

خوب تر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو

اور پھر اسی خیال کو آپ نے اپنی نظم ”مسجد قرطبہ“ میں جو اس وقت تک اردو شاعری کا بلند ترین اور اعلیٰ ترین معیار تصور کی جاتی ہے اور زیادہ دل آویز اور سحر انگیز طریقے سے بیان کیا ہے۔

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات	سلسلہ روز و شب اصل حیاتِ موات
سلسلہ روز و شب تاریخ پر دورنگ	جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبلے صفات
سلسلہ روز و شب سازِ ازاں کی فغاں	جس سے دکھاتی ہے ذات زیرِ بومِ مکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ	سلسلہ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہوا اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار	موت، تیری برات موت، میری برات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا

ایک زمانے کی روح میں نہ دن ہے نہ رات

برگساں سے اپنے اس اختلاف کو علامہ نے اپنی کتاب ”اسلام میں افکارِ الہیہ کی تشکیل

جدید“ میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

علامہ لکھتے ہیں :

”برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ماضی جو حال کے ساتھ چل کے انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے وہ

اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ

وہ مستقبل کو رواں رہتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام

ہے اور بغیر کسی مقصد کے خیال کا عملی صورت میں آنا خواہ یہ عمل شعوری

ہو یا غیر شعوری ناقابل توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور

احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہوتا ہے۔“

یہی اختلاف ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام میں اشارتاً اس طرح بیان ہوا ہے۔

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا

ز تار مئی برگساں نہ ہوتا

لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال نظریاتی اعتبار سے

تمام مغربی مفکرین کی بہ نسبت برگساں سے زیادہ قریب ہیں۔

نہ مصدقہ راویوں کا بیان ہے کہ اس نظم میں علامہ مرحوم کے مخاطب اردو کے نامور ادیب
سید احمد شاہ پطرس بخاری مرحوم ہیں جو علامہ کے قریبی احباب اور نیاز مندوں میں تھے۔ اور
علامہ کے ساتھ فلسفیانہ موضوعات پر اکثر بات چیت کیا کرتے تھے۔

اقبال اور دانٹے

دانٹے، ملٹن اور گوئٹے کا ذکر اس مقالے میں برگساں اور نیٹشے سے پہلے آنا چاہئے تھا بلکہ تاریخی اعتبار سے دانٹے اور اقبال کے ذہنی رشتے کی بات چیت بیکن (۱۵۲۶-۱۵۶۱) سے بھی پہلے ہونا چاہیے تھی۔ لیکن دانٹے (۱۲۶۵-۱۳۲۱) ملٹن (۱۶۰۸-۱۶۷۴) اور گوئٹے (۱۷۴۹-۱۸۳۲) چونکہ بنیادی طور پر شاعر ہیں اس انھیں مفکرین کے زمرے سے الگ ہی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے مگر ان تینوں کی شاعری میں فکری عنصر اس قدر نمایاں ہے کہ انھیں مفکرین سے جدا بھی نہیں کیا جاسکتا۔ علامہ اقبال کی طرح دانٹے، ملٹن اور گوئٹے تینوں فلسفی شاعر ہیں۔

دانٹے کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات ہمارے دور تک پہنچی ہیں۔ ۱۲۶۵ء اس کا سن پیدائش ہے۔ دانٹے ابھی بچہ ہی تھا کہ اس کی ماں کا انتقال ہو گیا۔ اس کے باپ نے دوسری شادی کر لی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دانٹے عملی طور پر شفقت پدری سے بھی محروم ہو گیا۔ والدین کے پیار کی یہ بھوک جو بچپن ہی میں اس کا مقدر ہو گئی تھی اس کی نظم دیوانوں کا میڈی میں بھی اپنی جھلک دکھا جاتی ہے۔

نوبرس کی عمر میں دانتے نے اپنی ہی عمر کی ایک لڑکی بیشریس کو دیکھا اور ہمیشہ کے لیے اس کا ہو کے رہ گیا۔ دوسری بار دانتے نے بیشریس کو اس وقت دیکھا جب اس کا عمر اٹھارہ برس کی ہو چکی تھی۔ سات برس بعد بیشریس اس جہان فانی سے کوچ کر گئی لیکن دانتے کے دل میں ہمیشہ کے لیے اپنی محبت کی چنگاری سلگ گئی۔ اگرچہ بیشریس کے بعد دانتے نے ایک اور لڑکی سے شادی کر لی لیکن وہ اپنے دل کی گہرائیوں میں بیشریس ہی کا پرستار رہا اور اس کے باوجود کہ وہ جنگ و جدل میں بھی شریک رہا، ملکی سیاست میں بھی حصہ لیتا رہا اور ایک وقت تک جلاوطن بھی رہا وہ بیشریس کو اپنی شاعری میں زندہ جاوید بنانے کے خیال سے کبھی غافل نہیں رہا۔

”ڈیوائن کامیڈی“ اسی خیال کی عملی صورت ہے۔

”ڈیوائن کامیڈی“ ایک بیانیہ نظم ہے لیکن اس میں شاعر کا کمال فن نہما قصہ و قصہ کے حسن بیان میں نہیں ہے جتنا بیان کو انتہائی نزاکت کے تمثیلی لباس پہنانے میں ہے۔ اس نظم میں دانتے کے فن کا ہم صرف مطالعہ ہی نہیں کرتے بلکہ اس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ اس میں بصارت، آواز، سماعت، خوش بو اور لمس کا جادو، قدم قدم پر خوف اور رجم کے جذبات، غم و غصہ اور مسرت و شادمانی کے ساتھ اس طرح ہم آہنگ نظر آتا ہے کہ قاری اکثر اوقات اپنے آپ کو محض قاری ہی نہیں بلکہ اس تمثیلی شاہ کار کا ایک جزو سمجھنے لگتا ہے۔ اس اعتراف سے ”ڈیوائن کامیڈی“ کا فن دنیا کے شعری ادب ایک

The elemental art کی حیثیت رکھتا ہے۔

”جاوید نامہ“ بھی اول سے آخر تک انہی خوبیوں سے ملبوس ہے لیکن یہاں سوال اتنا ”جاوید نامہ“ اور ”ڈیوائن کامیڈی“ کے تقابلی مطالعہ کا نہیں جتنا اس بات کا ہے کہ جہاں تک ”جاوید نامہ“ کا تعلق ہے اقبال اس کے تصور میں کہاں تک ”ڈیوائن کامیڈی“ سے متاثر ہوئے ہیں۔

”برصغیر ہندو پاک میں اردو اور فارسی شاعری اور بالخصوص کلام اقبال سے دلچسپی رکھنے والوں کا عام خیال یہ ہے کہ علامہ اقبال نے ”جاوید نامہ“ کے تانے بانے کا تصور دانتے کی ”ڈیوائن کامیڈی“ سے مستعار لیا ہے۔ یہاں اس خیال کی تائید یا تردید مقصود نہیں ہے۔

خود اقبال نے خواجہ ایف ایم شجاع کے نام ۱۹۳۱ء کے شروع میں جب کہ ”جاوید نامہ“ تکمیل کی منزلوں میں تھی لکھا تھا کہ آخری نظم ”جاوید نامہ“ جس کے دو ہزار شعر ہوں گے ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہو جاتے۔ یہ ایک قسم کی ”ڈیوائن کامیڈی“ ہے اور مشنوی مولانا روم کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس کا دیباچہ بہت دلچسپ ہو گا اور اس میں غالباً ہندو ایران بلکہ تمام دنیا کے اسلام کے لیے نئی باتیں ہوں گی۔ ایرانیوں میں حسین ابن منصور حلاج، قرۃ العین، ناصر خسرو و علوی وغیرہ کا نظم میں ذکر آئے گا۔ جمال الدین افغانی کا پیغام مملکت روس کے نام ہو گا۔ لیکن جیسا کہ اس خط سے ظاہر ہے اس میں ”جاوید نامہ“ اور ”ڈیوائن کامیڈی“ کی مشابہت کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ملتا ہے۔ یہ خط اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ”ڈیوائن کامیڈی“ کو دیکھ کر اقبال کو ”جاوید نامہ“ لکھنے کا خیال آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ ”جاوید نامہ“ اقبال نے ۱۹۲۹ء میں شروع کر کے ۱۹۳۱ء میں مکمل کیا لیکن معراج محمدی کے حقائق اور اسرار کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا خیال ان کے دل میں ایک مدت سے تھا۔ ممکن ہے یہ کتاب ایک تمثیلی نظم کی صورت اختیار نہ کرتی لیکن انہی دنوں میں ٹی، ایس ایلینٹ کا مقالہ Essay on Dante منظر عام پر آیا جس کی بہ دولت دانستے کے بارے میں کالمرج اور نارٹن کی تحریروں کی طرف ایک بار پھر اہل نظر متوجہ ہوتے اور دانستے کی ڈیوائن کامیڈی کا غلغلہ نئے سرے سے ادبی دنیا میں بلند ہوا۔ اب یہ ممکن نہیں کہ ان تحریروں نے علامہ اقبال کو اپنی طرف متوجہ نہ کیا ہو اور بالخصوص جب کہ وہ معراج محمدی لکھنے کا خیال کر رہے تھے۔ انھوں نے ”ڈیوائن کامیڈی“ کا بالاستیعاب مطالعہ نہ کیا ہو لیکن یہاں یہ امر ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ ”ڈیوائن کامیڈی“ سے قبل دنیائے ادب میں دو ایسی کتابیں موجود تھیں جن میں مصنفوں نے مختلف سانوں کی سیر کے دوران میں اپنے مشاہدات بیان کیے ہیں۔ کتابیں شیخ محی الدین ابن عربی کی ”فتوحات مکیہ“ اور ابوالعلا معریؒ کی ”رسالة الغفران“ ہیں اور ان دونوں کتابوں کی بنیاد

لے وٹھ اردو کے طلبہ ان دونوں سے ”ضرب کلیم“ اور ”بال حبس دل“ کے ذریعے سے واقف ہو چکے ہیں۔

معراج نبوی کی کیفیات ہیں۔ اس سلسلے میں میڈرڈیو نورسٹی کے پروفیسر آسن نے اپنی تصنیف ”اسلام اور دیوانہ“ میں ”دیوانہ کامیڈی“ کے ماخذ کا سلسلہ معراج کیساتھ ملایا ہے۔ تو گویا ادبی اعتبار سے جاوید نامہ ”اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کی پہلی کڑی معراج ناموں کی صورت میں ہمیں نظر آتی ہے اور جس میں دیوانہ کامیڈی بھی ایک نہایت تابناک کڑی ہے۔ ممکن ہے ان معراج ناموں کا ادبی معیار بہت بلند نہ ہو لیکن بشر کی سیاحتِ علمی میں اولیت کا جو مقام معراج ناموں کو حاصل ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اس مقامے میں ایک بار پہلے بھی اس خیال کا اظہار کیا جا چکا ہے کہ فکری اور ادبی دنیا میں ہمیشہ چراغ سے چراغ جلتا چلا آیا ہے۔ نئے سے نئے خیال کو بھی ہم جب پرکھیں گے تو اس کا رستہ کسی نہ کسی پرانے خیال سے جا کے ملے گا۔ حال ماضی سے اور مستقبل حال سے کتنا بواگب تھلک فضا میں معلق ہو رہی بات فکری دنیا میں، بلکہ بحیثیت مجاہدِ علمی زندگی میں ممکن نہیں۔ اس لیے اگر جاوید نامہ کا قصور اقبال نے ”دیوانہ کامیڈی“ سے لیا بھی ہو تو اقبال کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا کیونکہ جاوید نامہ ”دیوانہ کامیڈی“ کا چربہ نہیں بلکہ ایک ایسا اوریجنل شاہ کار ہے جس میں اقبال کی علمیت، مشاہدات، تجربات اور وارثِ قلبی بڑے فن کارانہ اور انوکھے انداز سے بیان ہوئے ہیں۔ نظم کا تانا بانا اپنی جگہ پر اقبال کے عظمت کی دلیل ہے۔

”دیوانہ کامیڈی“ اور جاوید نامہ کے فن میں مماثلت یہ ہے کہ جہاں دانستے کا سفر ختم ہوتا ہے وہاں سے اقبال کا سفر شروع ہوتا ہے۔ دانستے کے اس سفر کے لیے بیشریں تو محض ایک بہانہ ہی بنی۔ دراصل اُس کے اپنے دل کی تڑپ، اس کی اپنی نا آسودگی، اس کی اپنی جانِ مضطرب

”ضربِ کلیم“ میں اقبال کی نظم ”تقدیر“ (اے خداے کن فکان مجھ کو نہ تھا آدم سے بے) شیخ محمد الدین ابن عربی ہی سے ماخوذ ہے۔ اور ”بالِ جبیل“ میں ابوالعلاء معری کے بارے میں علامہ کا مشہور نظم بہ عنوان ”ابوالعلاء معری“ (کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری) موجود ہے۔

ہی ایسے سفر کے لیے بے تاب تھی جس کی بدولت وہ تزکیۂ نفس سے اپنے آپ کو مشاہدہ حق کے قابل بناتے لیکن اقبال کی سیاحتِ علوی کا سبب اس سے ذرا مختلف ہے۔ یہ سیاحت فتح و تسخیر کے مقصد کے لیے ہے۔ ”شکوہ“ کا شاعر یہاں بھی گلے شکوے سے لبریز ہے۔

”مناجات“ دراصل ”شکوہ“ ہی کی ایک ایسی ہی صورت ہے جو نہ صرف شاعرانہ اعتبار سے ”شکوہ“ سے کہیں زیادہ لطیف ہے بلکہ درد و داغ اور سوز و گداز کے کرب اور تلاش و جستجو کی ترپ سے بھی لبریز ہے۔ مسلسل تنہائی اور بدشت و در کے سناٹے نے مایوسی کی جگہ اشتیاق و دید کی کیفیت پیدا کر دی ہے اور یہی اشتیاق و دید سیاحتِ علوی کا سبب بنا ہے۔

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست	جان بے تاب بے کہ من دارم کجاست؟
عمر با بر خورش می پچید وجود	تا کی بے تاب حباں آید فرد

زیتم تا زیتم اندر فداق	وانما آن سوئے این نیلی رواق
ما ترا جو نیم و تو از دیدہ دور	نے خلط ماکور و تواندر حضور
یا کشا این پند اسرار را	یا بگید این جان بے دیدار را
نخل فکرم نا امید از برگ در	یا تبر بفرست یا باد سحر

منزلے بخش این دل آوارہ را

باز وہ بامہ این مہ پارہ را

دانتے اس طرح کی کسی مناجات سے نظم کی ابتدا نہیں کرتا بلکہ اس کی ابتدا یوں ہے کہ بے مصرف اور لاعاصل سفرِ زندگی کے دوران میں دانتے راہِ راست سے بھٹک جاتا ہے اور اپنے آپ کو جرم و خطا (دنیا داری) کے گھنے جنگل میں پاتا ہے اور اسی جنگل میں پوری رات

ایک کرب اور عذاب کے عالم میں گزارتا ہے۔ جونہی اُسے اپنی گمراہی کا احساس ہوتا ہے اسے مشرق میں سپیدۂ سحری نظر آتا ہے۔ (سورج رتانی تجلی کی علامت ہے) اس سپیدۂ سحری کی تجلی سے ایک چھوٹی سی پہاڑی (کوہ شادمانی) کی چوٹی جگمگا اٹھتی ہے۔ یہ ایسٹہ کا موسم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیاتِ نو کے جشن کا وقت ہے۔ سورج اعتدالِ لیل و نہار کے قریب ہے۔ ان تمام مسرت آمیز علامتوں کے اس طرح پہلو بہ پہلو نظر آنے سے دانستے کا دل ایک امید افزا کیفیت سے لبریز ہو جاتا ہے اور وہ فوراً کوہ شادمانی پر چڑھنے کا ارادہ کر لیتا ہے لیکن اچانک ہی دنیا دار می کے تین درندے

۱۔ Divine Illumination

۲۔ Mount of Joy

۳۔ Resurrection

۴۔ Equinoctjonal rebirth

۵۔ دانستے کی اس روایت (Vision) کی تاریخ ۶۱۳۰ ہے۔ سورج موسمِ بہار میں اعتدالِ شب و روز کے مقام پر ہے۔ جس رات کو دانستے راہِ راست سے بھٹک کر اپنے آپ کو جنگل میں پاتا ہے وہ حضرت مسیح کے انتقال کی برسی سے پہلی رات ہے اس رات کے کسی حصے میں پورن ماشی کا چاند چمک رہا ہے اور جہنم کے سفر (Inferno) اور مقامِ کفارہ یا اعراف (Purgatory) کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طلوعِ صبح سے مراد اس دن کا طلوعِ صبح ہے جس سے پہلی رات کے پورن ماشی کی رات تھی۔ گویا صحیح تاریخ کے بارے میں اس وقت جو DATA ہمارے پاس ہے وہ یہ ہے: سورج اعتدالِ لیل و نہار کے قریب ہے۔ چاند بدر بن کے چمک رہا ہے اور یہ حضرت مسیح کی داکشی کی برسی سے پہلی رات ہے۔ لیکن ۶۱۳۰ میں کوئی دن ایسا نہیں ہے جو یہ تینوں شرائط پوری کر رہا ہو۔ گویا دانستے نے ایک ایسی معیاری تاریخ وضع کر لی جو اس تمام مشترکہ مفروضہ منظر کی نمایندگی کرتی ہو اس لیے اس موضوع پر تمام بحث کہ ہم اس دن کو جب دانستے کوہ شادمانی کے سفر پر روانہ ہوا۔ ۲۵ مارچ کہیں یا ۱ اپریل (کیونکہ ۶۱۳۰ میں یہی تاریخیں جمعہ کو پڑتی ہیں) بے مصرف اور لا حاصل تھے۔ (ڈیوائن کامیڈی کا رائل۔ وکسٹڈ ایڈیشن)

اس کا راستہ روک لیتے ہیں۔ ان میں سے ایک ہے خبیث اور دغا کا چتیا۔ دوسرا ہے تشدد اور ہوس کا شیر بے زور تیسرا ہے نفس پرستی کا بھٹیڑ یا۔ یہ درندہ۔ بالخصوص بھٹیڑ یا دانستہ کو پھر ناامیدی کا شکار بنانے کے لیے سہو و خطا کے اندھیرے میں دھکیلتے ہیں لیکن عین اس وقت جب کہ سب کچھ ہاتھ سے جاتا دکھائی دیتا ہے ایک شخصیت نمودار ہوتی ہے۔ یہ درجل کا عکس ہے۔ درجل جو دانتے کے لیے عقل انسانی کی علامت ہے۔

درجل اسے بتاتا ہے کہ وہ اسے (دانستہ) کو سہو و خطا کے رستے سے بچانے اور اس کی رہنمائی کے لیے بھیجا گیا ہے چونکہ درندوں کی موجودگی میں پہاڑ پر چڑھنے کا سیدھا راستہ مسدود ہے اس لیے ان درندوں سے بچ کر جانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ طویل اور دشوار گزار رستہ اختیار کرنے کے لیے جہنم (اعتراف گناہ) میں اترنے کے سوا چارہ نہیں۔ اس کے بعد اعتراف (ترک گناہ) کی منزل ہے۔ اس منزل کو طے کرنے کے بعد ہی مسافر کنگرہ نشاط پر پہنچ سکتا ہے اور نور ایزدی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ درجل دانتے کی رہنمائی کیلئے ہے۔ اپنے آپ کو پیش کرتا ہے لیکن صرف وہیں تک جہاں تک عقل انسانی جاسکتی ہے اور چونکہ عقل انسانی کے حدود مقرر ہیں اس لیے قطعی معبود سے یہ رہبری کا فرض ایک اور رہنما کے ذمے ہو گا اور یہ رہنما بیٹریس ہے جو عشق ایزدی کی علامت ہے۔ دانتے بہ خوشی درجل کے پیچھے چلنے کو آمادہ ہو جاتا ہے اور وہ دونوں چل پڑتے ہیں۔

یہ سارا مفہوم مجھے دانتے کے اشعار کے ترجموں کی صورت میں پیش کرنا چاہیے تھا لیکن دانتے کے اشعار کے ترجمے سے عمدہ برآ ہونا مجھے خاصا مشکل نظر آیا۔ ہر قدم پر مجھے یہ اندیشہ

۱۔ دراصل دانتے کے یہاں جو لفظ آیا ہے اس کا انگریزی ترجمہ She-wolf ہے۔ انگریزی ترجموں نے اسے She-Wolf of incontinance لکھا ہے۔

۲۔ Human Reason

۳۔ Recognition of Sin

۴۔ Renunciation of Sin

رہا کہ کہیں ترجمہ کرنے سے اصل شاعری کی رُوح غتر بود نہ ہو جائے اس لیے میں نے یہ سب
کچھ مختصر طور پر اپنی نشر ہی میں پیش کیا ہے۔ ویسے جان کیا رڈ می نے اس حصے کا منظوم
ترجمہ کیا ہے۔

Mid way in our life's journey, I went astray
from the straight road and woke to find myself
alone in a dark wood, How shall I say
What wood that was, I never saw so drear,
So rank, so arduous a wilderness!

Its very memory gives a shudder to fear.
Death could scarce be worse either than that place
But since it came to good I will recount

اے جب میں اشاعت سے قبل قلعے پر نظر ثانی کر رہا تھا تو اس مقام پر آکر میں نے یہ محسوس کیا کہ اُردو مقام
میں انگریزی کا اقتباس کچھ بے جوڑ سی بات ہے چنانچہ میں نے اس تمام انگریزی ترجمے کا اُردو نظم میں ترجمہ
کیا ہے اور یہ ترجمہ نیچے انسی حاشیے میں پیش کیا جا رہا ہے۔

زندگی کا جب آدھا سفر طے ہوا
جادوۂ حق سے میرے قدم ہٹ گئے
اور جب آنکھیں کھلیں
دیکھتا ہوں میں کیا
ایک تاریک جنگل میں تنہا ہوں میں
یہ تاریک جنگل
اب میں کیسے کہوں کیسا جنگل تھا یہ
میری آنکھوں نے اب تک تو دیکھا نہ تھا
ایسا افسردہ، دانگیں اور تیرہ و تار جنگل

(باقی دوسرے صفحہ پر)

all that I found revealed there by God's grace
 How I came to it I cannot rightly say,
 So drugged and loose with sleep had I become
 When I first wandered there from the true way
 But at the far end of that valley of evil
 whose maze had sapped my very heart with fear
 I found myself before a little hill
 and lifted up my eyes. Its shoulders glowed
 already with the sweet rays of that planet

ایسا جنگل جو بے کار روئیدگی سے بھرا ہو
 جو تعفن سے لبریز سبز سے کی بہتات سے گچ گجایا ہوا ہو
 ایسا جنگل جو دشوار، محنت طلب اور کٹھن راستوں سے بھرا ہو
 ایسا جنگل کہ ویرانیوں کے سوا کچھ بھی جس میں نہ آباد ہو
 ایسا جنگل کہ اس کا تصور

جب آتما ہے تو خوف کے کارواں ساتھ لاتا ہے۔

اگر موت بھی خود مجسم کھڑی ہو تو

اس منظر خوف آگیاں کے آگے وہ کچھ بھی نہیں ہے

میں اس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا

میں اس راز سے بے خبر ہوں

کہ جب جادہ راستی سے ہیں بھٹکا تو اس وقت

کچھ اس طرح تھا نیند کا مجھ پہ غلبہ

کچھ اس طرح تھی بے ہوشی مجھ پہ طاری

کہ مجھ کو خبر ہی نہیں ہے میں اس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

whose virtue leads men straight on every road,
 and the shining strengthened me against the fright
 whose agony had wracked the lair of my heart
 through all the terrors of that piteous night,
 And as I fell to my Soul's ruin, Presence
 gathered before me on the discoloured air,
 the figure of one who seemed hoarse from long
 silence

At sight of them in that friendless waste I cried.
 "Have pity on me, whatever thing you are,
 whether shade or living man." And it replied
 "Not man, though man I once was, and my Blood
 was lombard, both my parents maintain,
 I was born, though late, Sub Julio, and Fred

(پچھلے صفحے سے آگے)

خبر ہے مجھے تو بس اتنی خبر ہے
 کہ اس وادیِ معصیت کے کنائے
 (جس کی پیچیدگی اور سرا سیمگی نے ہرے دل پر اک خوف طاری کیا تھا)
 یہ دیکھا کہ میں اک پہاڑی کے آگے کھڑا ہوں
 جو نہی میں نے آنکھیں اٹھائیں
 تو دیکھا

ایک ستیاء جس کی جھلکی
 حُسنِ سیرت کا پر تو لیے ایک عالم کو تنویر میں ڈھانپ دیتی ہے
 انسان کو جادۂ راستی پر چلاتی ہے

اس کی شعاعیں

نریم و نازک شعاعیں

(باقی اگلے صفحے پر)

in Rome under Augustus in the noon
of the fake and lying Gods. I was a poet
and sang of old Achilles noble Son
who came to Rome after the burning of Troy.
But you--why do you return to these distresses
instead of climbing that shining mount of Joy
which is the Seat and first cause of man's bless."
" And are you then that Virgil and that fountain
of purest speech?" my voice grew tremulous:
" Here and light of poets; now may that zeal
and love of my subject that I poured out

اس تجلی سے اک حوصلہ سامنے دل نے پایا
کچھ ہوا دور سادہ جو تھا خوف کا ایک سایہ
خوف جس نے مرے دل کے آبِ رواں میں
کاٹی، گھاس اور دلدل کی بھر مار کر دی تھی
اس بھیاں تک، خطرناک اور ڈراؤنی رات کی مدت بے کراں میں

اپنی بریادی روح کا یہ تماشا
میری نظروں میں تھا
دیکھتا ہوں کہ بے رنگ ماحول میں
ایک تصویراً بھری
ایسی تصویر، ایسی خموشی کے باعث

on your heroic verses Ser-us me weil

For you are my true masters and first author

The soul maken from whom I drew the breath
of that sweet style whose measures

have brought me honour

See thene immortal sage, the beast I flee,

For my Soul's salvation, I beg you,

guard me from her,

for she has struck a mortal tremour through me."

(پچھلے صفحے سے آگے)

جس کی آواز پتھرا چکی تھی

اس گھنے اور تاریک جنگل کی تنہائی میں

اس شبیہ مبارک کو دیکھا جو میں نے

تو بے قصد اک چنچ نکلی ہرے منہ سے اور اس طرح سے میں گویا ہوا

ترجم ترجم کہ میں ناتواں ہوں

میری جان پر رحم کر

خواہ سایہ ہے تو خواہ انسان ہے

اور وہ تصویر بولی

میں انسان نہیں ہوں

ہاں کبھی میں بھی انسان تھا

میرے ماں باپ لو مبارک تھے

اور وطن ان کا تھا مانا

اور پیدا ہوا تھا میں سیزر کے دور حکومت میں

(پچھلے صفحے سے آگے)

جب کہ یہ دور تھا خاتمے کے قریں

وہ زمانہ آگشس کا تھا
اور میں نے بسر کی اُسی دور میں
دیوتاؤں کا شیوہ تھا جس دور میں، جھوٹ، کذب اور دروغ
ایک شاعر تھا میں
اور میں نے ترانے سنائے
آنچمیس کے پسر کے، جو سچا بھی تھا اور منصف بھی تھا

اور آیا تھا جو روم کی سمت
ٹراتے کے جلنے کے بعد
مگر کس لیے تم اذیت طلب ہو
پریشان کیوں بے سبب ہو
قدم کس لیے تم بڑھاتے نہیں سونے کوہِ مسترت؟
خوش آئندگی ابتدا جس کی ہے
اور خوش آئندگی انتہا جس کی ہے
معاً میرے منہ سے یہی کچھ ہی نکلا کہ ورجل ہے تو؟
چشمہ نطق دل کش —؟
حسین اور خالص تکلم کا فخرن —!
زباں پر بھی قادر، ہیاں پر بھی قادر —!
بس اتنا کہا تھا کہ آواز میری
ہچکچانے لگی، کپکپانے لگی، تھرتھرانے لگی

(پچھلے صفحے سے آگے)

شاعروں کے وقار!

اے سخن کی ضیا

میں نے تیرے سخن کی طلب میں

تیرے اشعار کی جستجو میں

جو محبت، عقیدت دکھائی ہے اب تک

وہ محبت مری ہم عناں ہو

وہ عقیدت مری رہ نہا ہو

میرا آقا ہے تو، میرا مولا ہے تو

میرا پہلا ہی محبوب شاعر ہے تو

میرے غموں میں مری ترے ذکر کی

میرے سانسوں میں گرمی ترے فکر کی

تو میرا ادب، تا جاوید سخن

تو جہاں معانی کا سردار ہے۔

میں تیری خاک پا کے سوا کچھ نہیں

اور تو —

میرا آقا ہے تُو

میرا مولا ہے تُو

میرا محبوب فن کار ہے

میرے فن کو جہاں میں جو عزت ملی

تیری تقلید ہی سے ملی

”ڈیوائن کامیڈی میں مختلف منازل کے لیے داستانے کے مختلف رہنما ہیں۔ درجہ اول عقل انسانی اپنی دو منزلوں میں جہاں گناہ کی اصلیت تمام کرایہ توں، نقد توں، اور گراؤ توں کے ساتھ آشکار ہوتی ہے داستانے کا رہنما ہے۔ انہی دو منزلوں میں اصلاح کے مفہوم پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بعد رہنمائی کا یہ فرض باغ عدن کی خوش گل نگہبان میٹلڈا کے سپرد ہوتا ہے۔ میٹلڈا معصوم زندگی کی علامت ہے۔ داستانے کا تیسرا رہنما اس کی محبوبہ بیٹریس ہے جو عشق ایزدی یا الہام کی علامت ہے۔ بیٹریس حق و عداقت کی پردہ کشائی کرتی ہے۔ آخری رہنما اس سلسلے میں سینٹ برنارڈ ہے جو رہنمائی کا فرض اس وقت انجام دیتا ہے جب مشاہدہ ذات کی منزل آتی ہے۔ سینٹ برنارڈ وجدان کی علامت ہے اور داستانے کی نظر میں وجدان کا مقام عقل انسانی بلکہ الہام و انکشاف (illumination) سے بھی کہیں بلند ہے۔

اقبال نے اپنی سیاحتِ علمی کی ابتدا میں داستانے کی طرح تجسس، دعا، لشکر، ہوس اور نفس پرستی کی علامتوں کا استعمال نہیں کیا بلکہ غیب و حضور، زمین کی بے نوری، غوغا، حیات، عقل، عشق، ذات، صفات، سعودِ آدم، خلوت و جلوت، موجود و ناموجود، نمود (گذشتہ صفحے کے)

اے کہ تیرا سخن ہے فنا سے پرے

اے رشی، اے مُنی، اے ولی، اے پیمبر

ذرا اک نظر اس طرف بھی اٹھا

دیکھ وہ جانور، دیکھ وہ بھیڑیا

جس سے لرزہ ہے طاری مری روح پر

تجھ سے میری فقط نیت ہی التجا

اُس سے مجھ کو بچا، اُس سے مجھ کو بچا

ورنہ یہ بھیڑیا

مجھ کو اک پل میں کچا چبا جائے گا۔

و نامحسوس، شعورِ خوشن، شعورِ دیگرے، شعورِ ذاتِ حق، معراج، مجبوری، اختیار، زمان و مکان، جان و تن، جذب و سرور وغیرہ کی طرح کے سوالات و مسائل کا حل تلاش کرنے کی تڑپ ان کے اس سفر کی تحریک کا باعث ہوئی ہے۔ ہاں پہاڑ کا تصور اقبال کے یہاں بھی موجود ہے جس کے پیچھے سے روحِ رومی نمودار ہوتی ہے۔ اقبال کی رہنمائی تمام اطلاق کے سفر میں مدد ہی کرتے ہیں اور اقل سے آخر تک اقبال۔

”پیرِ رومی را رستقِ راہ ساز“

کے نظریہ پر کار بند ہیں۔

مانتے کے سفرِ علوی کی ابتدا میں نے کچھ اپنے الفاظ میں کچھ جان کیا رومی کے الفاظ میں پیش کی ہے۔ اقبال کی سیاحتِ علوی کی ابتدا اقباس کی صورت میں اقبال ہی کے الفاظ میں کیئے اگرچہ مجھے اس بات کا شدید احساس ہے کہ اقبال کے کلام کا انتخاب مشکل ہی نہیں بلکہ کلامِ اقبال کا انتخاب پیش کرنے سے کلام کا ربط ٹوٹنے کا بھی ہر لمحہ اندیشہ رہتا ہے:

عشق شور انگیز بے پروا تے شہر	شعلہ او میر و از غوغائے شہر
خلوتے جوید بہ دشت و کوہسار	یالب دریا تے ناپیدا کنار
من کہ دریا راں نہ دیدم محرے	بر لب دریا بیاسودم دے

با دل خود گفت گو بادا شتم	آرزو ہا، جستجو بادا شتم
آنی داز جاودانی بے نصیب	زندہ و از زندگانی بے نصیب
تشنہ و دور از کنار چشمہ سار	می سرودم امیں غزل بے اختیار

”بکشتائے لب کہ قندِ فراوانم آرزو است

بنمسا رخ کہ باغ و گلستانم آرزو است

موج مضطر خفت بر سنجابِ آب	شد افق تار از زریانِ آفتاب
از متاعش پارہ دزدید شام	کو کبے چوں شاہد بالائے بام
روحِ رومی پردہ پارا بردرید	از پسِ کُہ پارہ آید پدید

طلعتش رخسندہ مثل آفتاب
پیکر شش روشن ز نور سرمدی
بر لب او ستر نیسان وجود
حرف او آئینہ آویختہ

شیب او فرخندہ چون عمد شباب
در سراپا لش سرور سرمدی
بند ہائے حرف و صوت از خود کشود
علم با سوزِ درون آویختہ

باز گفتم پیش حق رفتن چساں؟

کوہ و خاک و آب را گفتن چساں؟

از طریق زادن اسے مرد نکوئے
ہم ہر دوں جہاں بزادن می توان
لیکن این زادن نہ از آب و گل است

آدمی اندر جہاں چار سوئے
بند ہا از خود کشادن می توان
دانند آن مرد سے کہ او صلا دل است

می نداند عشق سال و ماہ را
عقل در کوہے تشگافے می کند
کوہ پیش عشق چوں کاہے بود

دیر و زود و نزود دور راہ را
یا بگرد و طوافے می کند
دل سریع التیر چوں ماہے بود

بر مکان و بر زمان اسوار شد
تیز تر کن این دو چشم و این دو گوش

فارغ از پیچاک این ز تار شد
ہر چہ می بینی بنوش از راہ ہوش

تو ازین منہ آسماں ترسی؟ مترس
چشم بکشا بر زمان و بر مکان
تا نگہ از جلوہ پیش افتادہ است

از فراخانے جہاں ترسی؟ مترس
این دو یک حال است از احوال جاں
اختلاف دوش و فردا زادہ است

اسے کہ گوئی محل جان است تن

سہ جاں را در نگہ بر تن متن !

چسیت جان؟ جذب و سرور و سوز و درد
 چسیت تن؟ بازنگ و بوخ و کرون است
 از شعور است این که گوئی نزد و دور
 انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
 ذوق تسخیر سپهر گردد کرد
 با مقام چار سو خو گردن است
 چسیت معراج؟ انقلاب اندر شعور
 دار ماند جذب و شوق از تحت فوق

این بدن از حیان ما انبیا نیست
 مشیت خاک کے مانع پرواز نیست

از غلامش حیان من بے تاب شد
 ناگہاں دیدم میان شرق و غرب
 زان سحاب افروخته آبر فرود
 در تنم هر ذره چون سیلاب شد
 آسمان در یک سحاب نور غرق
 باد طلعت این چو آتش آں چو دود

گفت زروانم جهان را قاهرم
 هم نهانم از نگه هم ظاهرم

غنچه اندر شاخ می بالد ز من
 دانه از پرواز من گرد و دھال
 مرغک اندر آشیان نالد ز من
 هر فراق از فیض من گرد و دھال

من چه یاتم من مساتم من نشور
 من حساب دوزخ و دوزخ و دوزخ و دوزخ

در طلسم من اسیر است این جهان
 از دم هر نقطه پیر است این جهان

در نگاه او نه می دانم چه بود
 یا نگاهم بر دگر عالم کشود
 از نگاهم این کهن عالم ربود
 یا دگر گون شد بهاں عالم که بود

مُروم اندر کائناتِ رنگ و بو زادِ م اندر عالمِ بے پائے و ہو
رشتہ من زان کہن عالمِ گست یک جهانِ تازہ آمد بہ دست
از زریانِ عالمِ جانم تپید تا و گر عالمِ زحاکم بردمید
تن سبک تر گشت و جانِ ستیارت چشمِ دلِ بینم و بیدارت

پردگی ہا بے حجاب آمد پدید
نغمہ انجم بہ گوش من رسید

اس حقیقت کے باوجود کہ دانستے کے سفر کا مقصد تزکیہ نفس اور اقبال کے سفر کا مقصد تسخیر کائنات ہے جو کہ تزکیہ نفس کے بعد کی منزل ہے دونوں کے انداز فکر میں ایک خاصی مماثلت نظر آتی ہے۔ اپنے اپنے سفر پر روانہ ہونے سے قبل دونوں پر ایک طرح کی افسردگی طاری ہے۔ اقبال انسان کی تنہائی اور بے بسی کا ذکر کرتا ہے اور اس بات کا شکوہ سرا ہے کہ کوئی ہم نفس ایسا نہیں جس پر وہ اپنا دلی اضطراب اور مقصد حیات واضح کر سکے۔ اقبال کا اور تسخیر کائنات کے سرا کسی طرح نہیں مٹ سکتا۔ دانستے تاریک جنگل میں وہ اس اور افسردہ لاکھڑا ہے اور اسے یہ غم کھائے جا رہا ہے کہ کہیں انسان کو ٹھٹھ، دغا، تشدد اور نفس پرستی اپنی گرفت میں لے کر تزکیہ نفس کے ناقابل نہ بنادیں۔ گویا دونوں کے سامنے روح انسانی کی معراج کا سوال ہے۔ تزکیہ نفس کے بغیر تسخیر کائنات کا تصور ممکن نہیں ”ڈیوائن کامیڈی“ کا ابتدائی ایک تہائی حصہ جہنم کے سفر پر مشتمل ہے جس میں انسانی روح کو گناہ کی آلائش سے پاک کرنے کی مختلف منزلیں سامنے آتی ہیں۔ ”جاوید نامہ“ میں اس قسم کا کوئی الگ حصہ نہیں بلکہ اقبال کے نزدیک انسان پر یہ فرض ہے کہ وہ گناہ کی ادنی آلائشوں سے پاک و صاف ہو لیکن دانستے کے جہنم سے ملتا جلتا حصہ وہ ہے جس میں ہم جعفر و صادق کو خون کے دریا میں زرد و ما آشفہ موعیاں بدن دیکھتے ہیں۔

چنانچہ اسی احساس کے ساتھ اقبال نے مناجات ہی میں جو ”جاوید نامہ“ کی پہلی نظم ہے خدا سے یہ گلہ شکوہ شروع کر دیا ہے کہ اگر مجھے زمان و مکان کی حدود توڑنے کے مواقع حاصل

کہا اور کس سے کہا۔

داستے کی نظم میں جابجا منظر نگاری کا کمال نظر آتا ہے۔ اقبال کی نظم میں منظر نگاری کی مثالیں مقابلتاً کم ہیں لیکن جس قدر ہیں اپنی مثال آپ ہیں۔ لارڈ کچہر اور فرعون کی دریائے زہرہ میں موجودگی، فلک زہرہ پر خون کے دریا میں جعفر و صادق کی حالت زار اور آنسو سے افلاک، شاہانِ مشرق کے جاہ و جلال کا منظر اس نوع کی چند مثالیں ہیں۔ اقبال نے منظر نگاری کی جگہ اپنی توجہ زیادہ تر حقائق نگاری پر مبذول رکھی ہے لیکن اس کے باوجود ”جاوید نامہ“ محاکات کے محاسن سے خالی نہیں۔

ایک نمایاں فرق جو ”ڈیوائن کامیڈی“ اور ”جاوید نامہ“ کے مباحث میں نظر آتا ہے یہ ہے کہ ”ڈیوائن کامیڈی“ کے مباحث کا تعلق زیادہ تر حیات بعد الموت سے ہے۔ اور ”جاوید نامہ“ کے مباحث انسان کی حیات سے متعلق ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کے سبب کاٹسراخ ہمیں داستے اور اقبال کے مذہبی عقائد میں ملے۔

ایبجری کی مثالیں ”ڈیوائن کامیڈی“ اور ”جاوید نامہ“ دونوں میں بدرجہ اتم موجود ہیں اور اقبال اور داستے دونوں اس ضمن میں اپنے اپنے تخیل سے زیادہ تاریخی شخصیتوں کا سہارا لیتے ہیں لیکن جہاں داستے تاریخی واقعات کو اپنے حسن بیان کا پس منظر بناتا ہے وہاں اقبال ایک قدم آگے جا کر صرف تاریخ نگاری ہی نہیں بلکہ تاریخ کی تعبیر نو کو اپنی شاعری کا جزو بنا کر ایک آدمِ نو کے ظہور کا مشرودہ دیتے ہیں۔

یہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مقالے کے زیرِ نظر باب کا مقصد ”ڈیوائن کامیڈی“ اور ”جاوید نامہ“ کا تقابلی مطالعہ نہیں ہے بلکہ ان اثرات کی تلاش ہے جو داستے نے اقبال کے دل پر چھوڑے ہوں گے۔ یہاں اس قسم کی مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ ”ڈیوائن کامیڈی“ کا کینٹونمبر ”سہو و خطا گھنا جنگل“ ان معہ عموں پر ختم ہوتا ہے۔

And he then: "Follow." And he moved ahead
in silence, and I followed where he led.

تو ”جاوید نامہ“ میں خارقہ کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے:
 من چو کوراں دست بردوش رفیق
 پانہ سادم اندر آں عنار عمیق
 یا کینٹونمبہ ”جہنم کی غلام گردش“ میں موقع پرست لوگوں کے بارے میں دانتے نے یہ
 اشعار کہے ہیں:

The High Creator
 Scourged them from Heaven for its
 Perfect beauty,
 and Hell will not receive them since
 the wicked
 might feel some glory over them," And I:
 " Master, what gnaws at them so hideously
 their lamentation sturns the very air?"

۱۴ عارف ہندی کہہ چکے از غار ہائے قمر خلوت گرفته و اہل ہند اور اجماع دوست می گویند (فلکِ قمر۔
 جاوید نامہ)

۱۵ (جان کیا رڈھی،
 (ویسے یہاں vestibule کا ترجمہ دہلیز یا پیش دہلیز کیا جائے تو بھی غلط نہیں ہوگا)
 عقوبت کا یہ عالم تھا

۱۶ کہ خلاقِ ازل نے
 ان کو جنت کے قریں ہو کر گزرنے کی اجازت بھی نہ دی
 کہاں جنت کا حسنِ روح پرور

اور کہاں بد صورتی وہ جو نہاں ان کے عمل میں تھی
 کیا دوزخ نے بھی انکار ان روجوں کو لینے سے
 کہ ان کے واسطے اس کا بھی دامن تنگ ہی نکلا

" They have no hope of death," he
 answered me,
 and in their blind and unattaining
 state.

their miserable lives have sunk so low
 that they must envy every other fate,
 No word of them survives their living
 Season,
 Mercy and Justice deny them ever a
 Name
 Let us not speak of them: look, and
 Pass on."

(Translation-John Gardi)

— (پچھلے صفحے سے آگے) —

یہ پوچھا میں نے مرشد سے
 مرے آقا!
 یہ کیسا گھٹن ہے اُن کی رُوت کو جو لگتا جاتا ہے
 اور ان کو مائل فریاد کرتا ہے
 اور پھر فریاد بھی ایسی
 کہ جس سے ہے نضا میں چار جانب کیکپی طاری
 تو میں مرشد نے فرمایا
 کہ یہ روحیں وہ روحیں ہیں
 جنہیں لینے سے عزرائیل بھی انکار کرتا ہے
 یہ رُوحیں زندگانی سے تو تھیں مایوس پہلے ہی
 مگر اب موت سے بھی اُن کو نگہ نہا امید ہی ہے

— (باقی اگلے صفحے پر)

تو جاوید نامہ کے فلک زحل میں ہندوستان کے دو غدار جعفر و صادق قلزمِ خونیں میں، کشتی
میں سوار یوں فریاد کرتے ہیں :

نے عدم ماذا پذیرد نے وجود واسے از بے ہرئی بود و نبود
تاگزہ تقسیم از بہتانِ شرق و غرب بر در دوزخ شدیم از درد و کرب
یک شرر بر جعفر و صادق نزد بر سرِ ماضیت خاکستر نزد

(گزشتہ صفحے سے آگے)

یہ ابن الوقت یہ موقع پرستانِ ازل

اس طرح اندھے ہیں

گرے ہیں ایسی پستی میں

کہ اس عالم میں بھی اک دوسرے سے بغض رکھتے ہیں

اور ان کی آرزو یہ ہے

کہ حق ایک دوسرے کا مار لیں گر بس چلے ان کا

رمانے کا یہی بس فیصلہ ہے ان کے بارے میں

کہ ان کا نام تک بھی دہر میں باقی نہ رہ جائے۔

حقارتِ رحم کو ان سے ہے نفرتِ عدل کو ان سے

تقاضا اس لیے دونوں کا، علم و عقل کا

یہ سچے

کہ ان کا نام تک ان کا نشان تک ختم ہو جائے

مناسب اس لیے یہ سچے

کہ ہم بھی بات کو بلیں

ان اسدِ احِ رذیلہ کے بیان کو چھوڑ دیں ہم بھی

وہ دیکھو سامنے۔۔

آگے بڑھو۔۔!

گفت ووزخ را خس و خاشاک بہ
 شعلہ من زیں دو کا فر پاک بہ
 آن سوئے نہ آسماں رستم ما پیش مرگ ناگہاں رستم ما
 گفت جاں سترے ز اسرار من است حفظ جاں و دم تن کار من است
 جان زشتے گرچہ نرزد باد و جو اے کہ از من ہدم جاں خواہی برو
 ایں چنین کارے نہ می آید ز مرگ
 جان غدارے نیسا ید ز مرگ
 یادانتے کے اس خیال کو:

And I: " What you will, I will. You are my
 Lord and know I depart in nothing from your wish,
 and you know my mind beyond my spoken word

اقبال نے ایک جگہ یوں ظاہر کیا ہے :
 تو صاحب نظری : انچہ در ضمیر من است
 دل تو بسند و اندیشہ تو می دانند
 اس قسم کی مثالیں کسی قسم کے نتیجے کی نہیں بلکہ اقبال کے وسیع المطالعہ ہونے پر دلالت
 کرتی ہیں اور پھر یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ اقبال نے اپنے مذکورہ اشعار کا خیال دانتے ہی
 سے مستعار لیا ہو۔ اس طرح کے توار کی مثالیں ادب العالمیہ میں سینکڑوں مل جائیں گی۔
 اس بات چیت کو ختم کرنے سے پہلے ایک آدھ لفظ اقبال اور دانتے کے تصورِ ابلیس
 کے بارے میں کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اقبال کا تصورِ ابلیس اپنی جگہ ایک الگ
 مقالے کا مقتضی ہے اور جہاں تک زیرِ نظر مقالے کا تعلق ہے اگر اس موضوع کو چھیڑا جائے
 اس کا موزوں ترین مقام اقبال اور ملٹن کے ذہنی قرب و بعد کی بحث میں ہے نہ کہ اقبال اور دانتے

کے افکار کی مماثلت یا عدمِ مماثلت کی بحث میں۔ اس کے باوجود اس موضوع کا کسی حد تک ذکر یہاں اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس اقبال اور دانستے دونوں کے سفرِ علمی کی راہ میں آتا ہے۔ دانستے کے یہاں دونسخ میں اور اقبال کے یہاں دونسخ کے بغیر۔

درجل اور دانستے اپنے سفر کے دوران میں (کنیٹو ۳۴، سرکل ۹) دونسخ کے اُس مرکزی مقام پر پہنچتے ہیں جہاں دانستے ابلیس کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ابلیس یہاں ہمیں ایک مہیب، وحشت انگیز، بدنما اور مکروہ تخلیق کی صورت میں نظر آتا ہے۔ وہ جہنم کے مرکز میں کتر تک برف میں دھنسا ہوا ہے۔ اسی مرکز کی طرف معصیت کے تمام دریا دھراؤ دھراؤ بہہ کر آتے ہیں اور وہ جب اس صورتِ حال سے نجات پانے کے لیے اپنے بڑے بڑے پر پھڑپھڑاتا ہے تو اس پھڑپھڑاہٹ سے ہوا کے جھونکے برف کی برودت کو نقطۂ انجماد سے اور نیچے لے جاتے ہیں اور نتیجتاً ابلیس برف میں اور زیادہ دھنسا چلا جاتا ہے۔ تثلیث کے مضحکہ خیز چہرے کی صورت میں اس کے تین چہرے ہیں۔ ہر چہرے کا رنگ مختلف ہے اور ہر ایک منہ میں اُس نے ایک ایک گندہ گار کو پکڑ رکھا ہے جنہیں وہ اپنے دانتوں سے پھاڑے چلا جا رہا ہے۔ ابلیس کی یہ بھیاں تصویر دانستے کے ترجمے کی صورت میں جان کیا رڈی نے ان الفاظ میں پیش کی ہے:

" On march the banners of the king of Hell"

my master said, " Towards us. Look straight ahead,
can you make him out at the core of the
frozen shell?"

Like a whirling windmill seen a far at
twilight,

Or when a mist has risen from the ground-

Just such an engine rose upon my sight

۱۵ تاج دارِ جہنم کے پرچم

ہمارے طرف بڑھ رہے ہیں

(بقیہ دوسرے صفحہ پر)

stirring up such a wind and bitter wind
I covered for shelter at my master's back,
there being no other windbreak I could
find

When we had gone so far across the ice
that it pleased my guide to show me the
foul creature

which once had worn the grace of Paradise,
made me stop, and, stepping aside, he
said:—

"Now see the face of Dis! This is the Place
where you must arm your soul against
all dread."

(گزشتہ صفحے سے آگے)

نظر سامنے رکھو اپنی
اگر تاجدارِ جہنم کو پہچاننا ہے

جس طرح سانس لیتی ہوئی دھند اٹھے زمین سے
اور یا جھپٹے ہیں

تند جھونکوں سے چلتی ہوئی
لبے لبے پردوں کا سہارا لیے کوئی چلتی
کہیں دُور سے اپنی صورت دکھائے

اسی طرح سے ایک پیکرِ حبیب اور بھیا نک
مرے رُو برد تھا

(بقیہ اگلے صفحے پر)

Do not ask, Reader, how my blood ran cold
 and my voice closed up with fear I cannot
 write
 this is the terror that cannot be told.
 I did not die, and yet I lost life's breath
 I require for yourself what I became
 deprived at once of both my life and
 death.

گزشتہ صفحے سے آنے

اور اس کے پردوں کی بدولت کہ جو پتھر پتھر اہمیت کے عالم میں تھے۔
 ہوا اس قدر تیز اور کاٹتی چل رہی تھی
 کہ میں اور کوئی ٹھکانہ نہ پا کر
 مٹا چھپ گیا پشتِ مرشد کے پیچھے

جب اس برت کو پار کر کے
 میں اور میرا مرشد اک ایسی جگہ آ گئے
 جہاں میرے مرشد نے مجھ کو بتایا
 کہ وہ دیکھ گندا، بنجس، نفرت انگیز پیکر
 جو کبھی صاف ستھرا تھا، اُجلا تھا، بے عیب تھا
 خوش آئند تھا، خوش نما تھا، حسین تھا

مجھے میرے آقا نے روکا وہیں اور اک سمت ہو کر کہا
 یہی وہ جگہ ہے

یہ داستانے کا اپنا تصورِ ابلیس ہے جس سے اقبال کا تصورِ ابلیس بہت ہی مختلف ہے۔ اقبال کا ابلیس صرف مرکزِ شر ہی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ اقبال کا ابلیس ایک باعمل شخصیت ہے جو قوتِ محرکہ سے لبریز ہے۔ یہ جدوجہد کا منظر ہے۔ یہ برف میں دھنسا ہوا بادی کا مجسمہ نہیں ہے بلکہ سراپا شعلہ ہے۔ شعلہ جو روشنی، گرمی اور حرکت کی علامت ہے۔ فلکِ مشتری پر جہاں رومی اور زندہ رود (اقبال) کی ملاقات ارواحِ جلیلہ علاج و غالب اور قرۃ العین سے ہوتی ہے اور اقبال علاج کے روبرو اپنے دل کی تیشِ پ بیان کرتے ہوئے عہدہ، دیدارِ رسول، دیدارِ حق، فرقِ زاہد و عاشق اور معرفت کی حقیقت دریافت کرتے ہیں

(گزشتہ سے آگے)

جہاں، خوف، ڈر اور ہیبت
تم پہ حملہ کریں گے
تخل سے اب کام لینا ہے تم کو
اور ہر طرح کے خوف سے، دسو سے سے
بچانا ہے اپنے دل و روح کو

خدا را نہ پوچھو!
میرے قاری! نہ پوچھو!
عجہ پہ گزری جو اس وقت مجھ سے نہ پوچھو
میری رگوں میں لہو جم گیا
خوف سے گنگ میری زباں ہو گئی
کہاں کا تکلم، کہاں کا سخن، نطق و گفتار کیسی
میری آواز میرے گلے کی یوسست میں گم ہو گئی

تو اسی دوان میں وہ ابلیس کے متعلقہ علاج سے کہتے ہیں:

”کچھ اس کے حال سے مجھے آشنا کر جس نے اپنے آپ کو آدم سے بہتر قرار دیا
اور جس کے جام و خم میں اب نہ مئے باقی ہے نہ پچھٹ۔ ہم انسانوں کی مشیتِ خاک
تو گروں آشنا ہو گئی ہے۔ اُس بے سرو ساماں کی آگ کس عالم میں ہے؟“

تو علاجِ بواب دیتے ہیں:

کم بگو زانِ خواہِ اہلِ فراق تشنہ کام و از ازلِ خونیں ایاق
ماہولِ اوجارِ بود و نبود کفرِ او این راز را بر ما کشود
از فتادِ لذتِ برخاستن عیشِ افزودنِ زور و کاستن
عاشقیِ درنا و دا سوختن آدم از اسرارِ او نامحرم است
چاک کن پیراہنِ تقلید را
تابِ موزی از تو حید را

گزشتہ صفحے سے آگے

میں اب تم کو کیونکر بتاؤں
کہ حالتِ میری کیا تھی
میری گفتار کو اس کا یارا نہیں ہے
میں نہ زندوں میں تھا اور نہ مردوں میں تھا
اب جو حالتِ مری ہوگی اس کا کرو خود ہی اندازہ تم
سانسِ میری جہاں تھی وہیں رک گئی
پاؤں میرے جہاں تھے وہیں تھم گئے، برف میں جم گئے
میں نہ مقبول تھا اور نہ مقہور تھا

اور میرے لیے

زمینِ سخت تھی آسماں دور تھا
لے غالباً اشارہ ہے معراجِ محمدی کی طرف

تو یہ ہے اقبال کی نظر میں ابلیس کا مقام۔۔۔ یعنی تقلید کے عوض اپنے اندر جذبہ تحقیق اور اندازِ بغاوت پیدا کرنا کہ اُس (ابلیس) سے تو نکتہ توحید سیکھ سکے۔ واضح رہے یہ ابلیس ہے جس کے بارے میں اسلامی نظریہ یہ ہے کہ اس نے انسان کو توحید کے راستے سے ہٹا دیا ہے۔

اس بات حیت کے خاتمے پر جب علاجِ اقبال کی اس درخواست کے جواب میں کہ تھوڑی دیر اور مجھے اپنی صحبت کا شرف عطا کر یہ کہتے ہیں کہ میں سراپا ذوق پرواز ہوں۔ ایک مقام پر ٹھکانا نہیں کرتا۔ میرا مشغل ہر لحظہ دیدن اور پیدن ہے اور میرا کابل و پر کے بغیر محو پرواز رہنا ہے تو ابلیس نمودار ہوتا ہے۔ اس کی نمود اقبال کے الفاظ میں دیکھئے :

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد
از مگاہ تالامگاہ تاریک شد
اندازاں شب شعلہ آید پدید
از درونش پیر مردے بر جہید
یک قبائے سرمئی اندر برش
غرق اندر دوپچاں پیکر شش

ابلیس کے نمودار ہوتے ہی رومی اقبال کو بتاتے ہیں کہ یہ وہی سراپا سوز و خونیں ایاق، خواجه اہل فراق یعنی ابلیس ہے اور اس کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں کہنہ، کم خندہ، اندکِ سخن، اس کی آنکھ بدن کے اندر روح کو دیکھ لیتی ہے، رند، ملا، حکیم، خرقہ پوش، جہاں تک عمل کا تعلق ہے یہ زاهدانِ سخت کوشش کی طرح ہے۔ اس کی فطرت ذوق وصال سے بے گانہ ہے، اس کے زہد سے مراد جہاں لائیزال کا ترک ہے۔ یعنی وہ جہاں ایزدی سے دور ہے۔ چونکہ اس جہاں ایزدی سے دور رہنا آسان نہ تھا۔ اس لیے اُس نے ترکِ سجدہ کا کام ہاتھ میں لیا۔ ذرا اس کی واردات قلبی کو ایک نظر دیکھو اور ان مشکلوں میں اس کے ثبات کو دیکھو۔ آج تک یہ خیر و شر کی رزم میں غرق ہے۔ سینکڑوں پیغمبر اس کی نگاہ سے

گزر چکے ہیں لیکن یہ کسی پر ایمان نہیں لایا اور ابھی تک اپنے کفر پر قائم ہے۔
گویا ابلیس کی یہ ادا

در عمل جزا کہ بر خور دار بود ؟

آں چنان بر کار با پچیدہ ام فرصت آدینہ را کم دیدہ ام

در جہاں با ہمت مردانہ زمی غم گسار من ! از من بیگانہ زمی

در جہاں صیاد با نخچیر ہاست تا تو نخچیری بہ کیشم تیر ہاست

صاحب پرواز را افتاد نیست

عسید اگر زیرک شود صیاد نیست

اقبال کے دل کو بھاگتی ہے۔ اس کے خلاف دانتے کے یہاں ابلیس کے اس تصور کا دور دور
تک پتہ نہیں چلتا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوائن کامیڈی کا کینوس "جاوید نامہ" کے کینوس سے
کہیں زیادہ وسیع ہے۔ لیکن اس سے زیادہ اہم بات جس کا ذکر میں یہاں ضروری سمجھتا ہوں
یہ ہے کہ دانتے نے غیر عیسائی شخصیتوں ذکر نہایت تنگ دلی اور تنگ نظری کے ساتھ کیا
ہے۔ کینوس نمبر ۲ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ذکر اس کی
روشن مثالیں ہیں۔ اس ضمن میں دانتے کے اشعار یہاں درج کرنا میں ضروری نہیں سمجھتا۔
ہو سکتا ہے بعض قارئین کو ان اشعار کا نقل کرنا ناگوار گزرے سیواں صرف یہ ہے کہ ادبِ عالیہ
اس قسم کی تنگ نظری یا تعصب کا متحمل ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک یہ حصہ ڈیوائن کامیڈی
کے چمنستان میں ایک خارزار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علی الرغم جاوید نامہ میں ہندو
شخصیتوں کا ذکر جن میں شوجی، ہاتما بندھا اور بھرتری ہری خاص طور سے قابل ذکر ہیں اقبال

لے دانتے ڈیوائن کامیڈی ۸ برس میں مکمل کی۔ "جاوید نامہ" اقبال کی تین برس کی کاوش کا نتیجہ ہے۔

نے انتہائی احترام و عقیدت سے کیا ہے۔ نیشے اور کارل مارکس کے ذکر میں اقبال نے وہ کچھ نہیں کہا جو دانتے نے رسول اللہ ﷺ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہہ دیا ہے۔ عارف ہندی اور اس غار کا ذکر کرتے ہوئے جہاں عارف ہندی مقیم ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

تا نگہ را جلوہ باشد بے حجاب
 صبح روشن بے طلوع آفتاب
 وادی ہر سنگ اوزنار بند
 دیو سارا ز نخل ہائے سر بلند

نور و ربند ظلام آن جانہ بود
 زیرِ نخل عارف ہندی نثراد
 موئے بر سر بستہ و عریاں بدن
 آدے از آب و گل بالاترے
 وقتِ اورا گردشِ ایام نے
 کار او با چرخ نیلی و نام نے

اور یہ فرق دانتے اور اقبال کے انداز فکر کا ایک نمایاں فرق ہے جسے کل کا موٹرخ نظر انداز نہیں کر سکتا۔

اقبال اور ملٹن

ہماری دنیا میں مسئلہ خورد و شر کا آغاز کب ہوا اس کا اندازہ کرنا آسان نہیں۔ غالباً یہ مسئلہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود عالم شمش جہات۔ اسلام اور عیسائیت کی رو سے یہ بوطِ آدم کا سبب ہی یہی ہے کہ ابلیس نے جنت میں آدم کو راہِ راست سے بھٹکا دیا تھا۔ ہندو دھرم کے عقیدے پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو دید بھگوان میں جسے کتب خانہ عالم کی قدیم ترین کتاب کہا جاتا ہے اور جو ہندو دھرم کی رو سے تخلیق کائنات کے بعد ہی چار حصوں میں چار رشیوں پر نازل ہوئی۔ ایسی دُعائیں موجود ہیں جن میں یہ پراگھنا کی گئی ہے کہ اے رب العالمین! ہمیں شر سے دور رکھ! یوں تو اکثر منتریں ہیں خدا سے یہ دعا مانگی گئی ہے کہ یہیں راہِ راست پر چلنے کی توفیق عطا کر لیکن گائتری منتر میں تو صاف الفاظ میں شر سے دور رہنے کی دعا کی گئی ہے۔

جس نے ہمیں پیدا کیا اور پرورش کرتا ہے جو
جس سے ہے قائم زندگی درد اور دکھ ہر تاج ہے جو

(باقی لکھے صفحہ پر)

تاریخ عالم کے اوراق کو اٹھتے سے قبل جب ہندو دیومالا پر ہماری نظر جاتی تو دیوتاؤں کو رکھشوں کے خلاف سرگرم عمل پاتے ہیں۔ نیکی اور بدی کی ان طاقتوں میں خوں ریز جنگ ان دیومالائی داستانوں کا اہم جزو ہے۔

رامائن میں رام اور راوَن خیر اور شر ہی کے دو نمائندے ہیں۔ یہی بات بھگوان کرشن کی داستانِ حیات میں کرشن اور کنس کے بارے میں جاسکتی ہے اور بعد کی تاریخ میں حضرت موسیٰ علیہ گزشتہ صفحے سے آگے

جس کا جلالِ برتری	ہے سوبہ سوجلوہ نشان
عالم کے ذرے ذرے میں	راحت رساں، آرامِ جاں
کرتے ہیں اس کا دھیان ہم	اور مانگتے ہیں یہ دُعا
یارب ہماری عقل کو	نیکی کے رستے پر چلا

(ترجمہ گائتری از محروم، مطبوعہ مہرشی ورشن)

گائتری منتر کا ذکر آئے تو یہ امر عید از قیاس نہیں کہ انتقالِ ذہنی فوری طور پر علامہ اقبال کی نظم آفتاب (ترجمہ گائتری) کی طرف ہو جو ایک شعری شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ مرحوم نے غالباً اس نظم کی بنیاد کوں بُرک (Cole Brook) کے ترجمے پر رکھی گئی ہے۔ جو گائتری منتر کا لفظی ترجمہ نہیں سمجھا جاتا۔ لفظی ترجمہ وہی ہے جو اوپر کے اشعار میں پیش کیا گیا ہے۔ غالباً یہ رزائل نظر سے مخفی نہیں رہے گی کہ گائتری منتر اور سورہ فاتحہ میں ایک حیرت انگیز مماثلت موجود ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ جس طرح سورہ فاتحہ کو ہم لکتاب کہا گیا ہے اسی طرح گائتری منتر کو وید مانا کہا جاتا ہے۔ ۱۷ دہلی کا انگریزی روزنامہ ”مد لینڈ“ اپنی اشاعت مورخہ ۲۹ ستمبر ۱۹۷۱ء کے ادارہ راوَن کی حمایت میں ”مکے زیرِ عنان لکھتا ہے: اس سلسلے میں پہلی بات ہمیں یہ کہنا ہے کہ کیا راوَن کے بغیر رام کے وجود کا تصور ممکن ہے؟ راوَن کے ذکر کی عدم موجودگی میں رامائن اپنے موجودہ جوش و خروش اور ہیجانی کیفیت سے قطعاً عاری ہوتی۔ مثال کے طور پر سیتا ہرن ہی کو لیجیے جس ڈرامائی انداز میں راوَن سیتا جی کو اٹھا لیجا تا ہے وہ ہمارے تصور کو دوسری جنگ کے بعض حیرت ناک واقعات کے قریب لے آتا ہے۔ اگر یہ اور اس قسم کے دوسرے واقعات اس رزمیہ میں نہ پڑھتا؟ یہ بات دعوے سے کہی جاسکتی ہے کہ اس صورت میں تلسی داس جی بھی اس کے مطالعہ کی زحمت نہ کرتے۔“

السلام اور فرعون کے بارے میں۔

تاریخ عالم اس امر کی شاہد ہے کہ بدی کی قوتوں سے بیزار ہو کر انسان نے اکثر خدا پرستی کے دامن میں پناہ لی ہے اور یہیں سے اس کو سکونِ دل کی دولت ملی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ شر اس دنیا میں کیونکر پیدا ہوا۔ کیا خدا ہی جو کائنات اور اس کی عام خوبصورتی اور اس میں کار فرما تمام نیکیوں کا خالق ہے بدی کی قوتوں کا بھی خالق ہے؟ اس سوال نے ہر دور میں دنیا کے مفکرین کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کیا ہے۔ اقبال نے اپنی کتاب میں "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں اس مسئلے پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے لیکن اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ مسئلہ ان کے دل میں ایک کانٹا بن کے کھٹک رہا ہے۔ آپ اس بحث کے دوران میں لکھتے ہیں:

"پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ خدا کی تخلیق میں اس کی نیکی اور قدرتِ کاملہ کے ساتھ ہی ساتھ بے اندازہ شر بھی ہم آہنگ ہو۔ یہ پُر درد اور اذیت ناک مسئلہ

Theism کا دشوار ترین مرحلہ ہے۔"

اس کے باوجود اقبال نے اس سوال کو یہیں نہیں چھوڑ دیا بلکہ نامان (NAUMAN) کا حوالہ دیتے ہوئے کہ خدا و نہیں ہیں خدا ایک ہے اور خیر و شر دونوں اسی کی تخلیق ہیں لکھتے ہیں: کہ رجائی برادنگ کے نزدیک دنیا کا کارخانہ صحیح طور سے چل رہا ہے اور قنوطی شوپن ہائر کی نظر میں دنیا محض ایک سردخانہ ہے جس میں ایک اندھی قوتِ ارادی ذی حیات اشیاء کے لامحدود تنوعات میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ ذی حیات اشیاء ایک لمحے کے لیے اپنے ظہور کی خود ہی فریادی ہوتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے روپوش ہو جاتی ہیں۔ اس لیے ہمارے پاس کائنات کا جو علم ہے اس کے پیش نظر رجائیت یا قنوطیت سے پیدا شدہ مسائل کا حل تلاش

The Reconstruction of Religious Thought in Islam ۵

The Conception of God and meaning of Prayer ۵

یہ عقیدہ کہ خدا ہے اور اس کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے وحی نازل

ہوتی ہے۔

نہیں کیا جاسکتا۔ ہماری ذہنی اور عقلی ساخت اس نوعیت کی ہے کہ ہم اشیاء کا صرف ایک جزوی جائزہ ہی لے سکتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی پوری اہمیت کو نہیں سمجھ سکتے جو ایک قیامت برپا کر دیتی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ زندگی کو سہارا بھی دیے چلی جاتی ہیں اور قدم قدم پر اُس میں اضافہ بھی کرتی ہیں۔ قرآن کی تعلیم جو انسان کے طور طریقوں میں بہتری اور ترقی کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر انسان کے تسلط میں یقین رکھتی ہے نہ رجائیت ہے نہ قنوطیت۔ یہ اصلاحیت ہے جو ایک ارتقا پذیر کائنات کی حقیقت کو تسلیم کرتی ہے اور اس امید سے ایک حیات نوباتی ہے کہ انسان ایک روز شر کے مقابلے میں فتح پالے گا۔

اس کے بعد اقبال اسی لیکچر میں اہلبیس کے بارے میں قرآن حکیم اور پرانے عہد نامے کے نظریات کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”کہ آدم کی حکم عدلی اور نافرمانی کی پاداش میں پرانا عہد نامہ زمین کو بدو عا دیتا ہے لیکن قرآن زمین کو انسان کا مسکن اور اسے انسان کے لیے ایک ذریعہ منفعت قرار دیتا ہے۔ اور ہدایت کرتا ہے کہ اس تصرف اور ملکیت کے لیے اسے اللہ کا شکر گزار ہونا چاہیے۔“

اور ہم نے تمہیں زمین پر آباد کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی زندگی کی تمام تقویتیں مہیا کی ہیں تم اس کے لیے کس قدر کم شکر گزار می اظہار کرتے ہو۔ (۵:۶)

یہی اس بات کا کوئی سبب ہے کہ لفظ ”جنت“ (باغ) جس طرح یہاں استعمال ہوا ہے اُس سے وہ حسی بہشت مراد لیں جو مہبوط آدم کے تصور کے ساتھ وابستہ ہے۔ قرآن کی رو سے انسان زمین پر اجنبی نہیں ہے۔

Reconstruction of Religious Thought in Islam

میں قبال نے اس آیت کا حوالہ دیا ہے اس میں طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ دراصل یہ سورۃ الاعراف کی فورں آیت نہیں بلکہ دسویں آیت ہے۔

بہر نظر ارہ جزنگہ آشتامیار

در مرزوم خود چو غریباں گزر مکئن

(پیام مشرق)

گویا اقبال قصہ ابلیس و آدم سے آیات قرآنی کی روشنی میں نظریہ اصلاحیت کے نتیجے پر پہنچتے ہیں لیکن دراصل اس گتھی کو سلجھانے کی علامہ اقبال کی یہ کوشش تاریخ فکر انسانی میں پہلی کوشش نہیں ہے۔ مسلمان مفکرین میں شیخ محی الدین ابن عربی نے جو اگرچہ نظریہ وحدت وجود کے قائل تھے مسئلہ خیر و شر پر خیر و شر ہی کے نقطہ نگاہ سے روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے مسئلہ خیر و شر کو ایک اضافی املاح کہا ہے اور بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک عمل ایک مقام پر بدی کہلاتے اور دوسرا ہی عمل دوسرے مقام پر بدی کی ذیل میں نہ آ سکے۔ لیکن رومی اس مسئلے کی عقدہ کشائی میں ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور بدی یا شر کو قافلہ حیات کے کامیابی کے ساتھ چلنے کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ رومی حیات میں توازن کے قائل ہیں۔ حیات ان کے نزدیک اسی صورت میں متوازن ہو سکتی ہے جس میں خیر کے ساتھ شر کا بھی امتزاج موجود ہو۔

آنکہ گوید جملہ حق است، احمق است

وآنکہ گوید جملہ باطل، اوشقی است

اس توازن کی سب سے عمدہ مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں ملتی ہے:

”اللہ کی مدد سے میں مسلمان (یا فرماں بردار) ہو گیا لہذا وہ ہمیشہ مجھے نیکی ہی کا حکم دیتا ہے۔“

اقبال اسی توازن حیات کے قائل ہیں اور انھوں نے ابلیس کو نہ اپنی علامت کہہ کے مردود قرار نہیں دیا بلکہ ایک ایسی قوت کے طور پر پیش کیا ہے جس کی موجودگی میں نیکی اور خیر کی قوتوں کو بروئے کار آنے کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ اگر بدی کی قوتیں موجود نہ ہوں تو نیکی اور خیر کی قوتوں کے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتیں اس لیے زندگی کو اپنی منزل مقصود تک پہنچنا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خیر اور شر دونوں قوتوں سے ملو ہو۔ زندگی کی کامرانی کے لیے بدی کی قوتوں کا موجود ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح عقاب کو اونچا اڑانے کے لیے باد مخالف میں تیزی و تندہی

۱ Meliorism یہ عقیدہ کہ دنیا سعی انسانی سے بہتر ہو سکتی ہے۔

۲ شیخ محی الدین ابن عربی ایک صوفی تھے اور صوفی بالعموم خیر و شر کے بکھیر میں نہیں پڑتے۔

کی موجودگی۔

لیکن اقبال اس نظریہ خیر و شر کو ایک ایسی منزل تک لے گئے ہیں کہ اکثر نقادانِ کلام اقبال کی نظر میں اقبال کا زاویہ نگاہ غیر اسلامی ہو کے رہ گیا ہے۔ مثلاً جاوید نامہ میں حلاج ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

چاک کن پیدا ہیں تقلید را

تا بیا موزی از تو حمید را

اس کے علاوہ رومی ابلیس کا تعارف زندہ رود (اقبال) کے ساتھ ان الفاظ میں

کراتے ہیں:

چشم او بینندہ ثباں در بدن

در عمل چوں ز ابدان سخت کوش

زہد او ترکِ جمال لا یراں

کار پیش افگند از ترکِ سجود

مشکلاتِ او، تباتِ او نگر

صدیپہ دیدہ و کافر ہنوز

کمنہ، کم خندہ، اندک سخن

زند و ملا و حکیم و خرقہ پوش

فطرتش بے گانہ ذوق و عصال

تا گستن از جمال آساں نہ بود

اندکے در و ارداتِ او نگر

غرق اندر رزم خمیر و شر ہنوز

یہ تو خیر حلاج اور رومی کی بات تھی۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی ایک کتاب میں کسی

فارسی شاعر کا ایک شعر نقل کیا ہے جس میں شاعر نے عاشقانِ یک رنگ کے مذہب کا

ذکر کرتے ہوئے نہ جانے کیا کچھ کہہ دیا ہے۔

مذکورہ شاعر نے تو بات : بات دور تک پہنچا دی ہے لیکن ویسے بھی مشرق میں

اکثر صوفیوں نے ابلیس کے کردار کو محض علامتِ شر کے طور پر نہیں بلکہ جہد و عمل کی علامت

۱۵ Metaphysics of Rumi

مطبوعہ لاہور ۱۹۳۳ء صفحہ ۹۹ - بشیر احمد ڈار کی کتاب

Iqbal and Post-oriental Voluntarism میں منقول (صفحہ ۹۲)

کے بارے میں کہتا ہے۔ ملٹن کتاب اول میں ابلیس کو جس طرح پیش کرتا ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابلیس کے جلال و کردار میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اس موضوع پر ملٹن کے اشعار ہمیں بار بار دعوت مطالعہ دیتے ہیں اور وہ اشعار یہ ہیں:

:he above the rest

In shape and gesture Proudly eminent,
 Stood like a tower; his form had not yet lost
 all her original brightness, nor appeared,
 Less than Arch Angel ruined, and the excess,
 of glory obscured: As when the Sun new risen
 Looks through the horizontal misty air

(گزشتہ صفحے سے آگے)

اور قربانی کی جتنی زیادہ منزلیں طے کرے گا اتنا ہی زیادہ وہ خوشی اور آزادی سے ہم کنار ہوگا.....
 آسمان جس قدر تاریک ہوگا۔ ستارے اتنی ہی شدت کے ساتھ چمکیں گے..... اپنشد کہتا ہے:
 ”انسان دراصل قربانی ہی کا دوسرا نام ہے۔ زندگی ہر لمحہ مرنے کا نام ہے۔ حتیٰ کہ یہ طریق کار ہمیں حق تعالیٰ کے روپروے جاتا ہے۔ زندگی ایک میدان کارزار ہے جہاں انسانی نفس محض اس لیے اذیت کو جوتا ہے کہ وہ انجام کار حیات جاوداں پاسکے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے ایک ایک پودے کو اٹھاتا چلا جائے، وہ ہوں کی دیوار کو گرتا چلا جائے۔ حتیٰ کہ زندگی مقام سردی تک پہنچ جائے۔ (شیر و شہ، جہد و عمل، خودی اور حیات جاوداں کے مسائل کی بحث میں اقبال کی اپنشد کے فلسفے کے ساتھ اس قدر ہم آہنگی فکر اقبال کا ایک ایسا پہلو ہے جو ابھی تک پودہ اخفا میں ہے۔ یو اخیال ہے اگر اس موضوع پر کام کیا جائے تو شعر اقبال کے تخلیقی سرچشموں کے بارے میں ایک نیا باب ہمارے سامنے آئے گا۔)

Shorn of his beams, or from behind the moon
 In dim eclipse disastrous twilight sheds
 On half the nations, and with fear of Change
 Perplexes monarchs. Dark, and So, yet shone
 Above them all th' Arch Angel; but his face
 Deep Seers of thunder had intrencht and Care
 Sat on his faded cheek, but under brows
 of dauntless Courage: Cruel his eys, but cast
 sings of remorse and passion to behold
 The fellows of his Crime, the followers rather
 (for other once beheld in bliss), Condemn'd
 For ever now to have their lot in Pain,
 Million of spirits for his fault amerc't
 of Heav'n, and from eternal splendours

Flung

For his revolt, yet faithful how they
 stood,
 their glory withered. As when Heaven's
 fire

Hath Scath'd the forest oaks pines
 with signed top their stately growth

through bare

Stands on blasted heath. He now prepared
 To speak, where at their doubled ranks

they bend

From wing to wing, And Half enclose him

round

With all his Peers: attention held them
 mute

Thrice he essay'd, and thrice in spite of
Scorn

Tears such as angels weep, burst forth:
at last

Words interwove with sighs found out
their way

Book I 589 - 621

ابلیس کا یہی لہجہ اور یہی کردار ہمیں اقبال کے یہاں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔ ”ابلیس

کی مجلس شوریٰ“ میں ابلیس اپنی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے :

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب میں نے توڑا مسجد و دیرو کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
کون کر سکتا ہے اسکی آتش سوزاں کو سرد جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوز و درد

جس کی شاخیں ہوں ہماری آبپاری سے بلند

کون کر سکتا ہے اُنس نخل کہن کو سرنگوں

کیا زمین کیا مہر و مہ کیا آسمان تو بتو
میں نے جب گرما دیا اقوامِ یورپ کا لہو
سب کے دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہو
توڑ کر دیکھے تو اس تہذیب کے جام و سبو
مزد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
یہ پریشاں روزگار آشفتمند آشفتمند ہو

ہے مے دستِ تحریف میں جہانِ ملک و بو
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا شرق و غرب
کیا امانِ سیاست کیا کلیسا کے شیوخ
کارگاہِ شیشہ جو نادان سمجھتا ہے اسے
دستِ فطرت کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
کٹا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی گوجہ گرد

یہ تو خیر عصرِ حاضر کا ذکر ہے جس میں مختلف سیاسی نظام ایک دوسرے کے ساتھ دست و

گریباں ہیں۔ کہیں جمہوریت ہے کہیں شہنشاہیت و کہیں اشتراکیت ہے کہیں عسکریت

کہیں آمریت۔ ہے تو کہیں جمہوری نظام کا تجرباتی دور اور اسی زمرے میں بقول اقبال

اسلام بھی ہے جو اپنی جگہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اور ابلیس کو اپنے عزائم کی تکمیل کے رستے میں اسلام ایک بہت بڑی رکاوٹ نظر آتا ہے لیکن اُس وقت جب کہ انسان کی پیدائش ہوئی اور ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اس کا طعنہ، اس کا جلال اور اس کا کڑوہ و فراقِ بال کے یہاں اسی انداز سے موجود ہے۔

نورِ می نادان نیم سجدہ با دم بر دم ادبِ نہاد است خاکِ من بہ نثرِ ادا دم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات من بہ دو صدم من بہ غوتِ سد رم
صرف یہی نہیں بلکہ ابلیس خدا کے سامنے یہ دعوائے کرتا ہے کہ عناصر میں جو یہ ربط و ضبط نظر آ رہا ہے یہ سب میری بدولت ہے:

رابطہ سالمت، ضابطہ اہانت سوزِ دم و سازِ سے دہم آتشِ دنیا گرم
ساختہ خوش را در شکنم ریز ریز تازِ غبارِ کہن پیکرِ نو آ و رم
از نردِ من موجِ چرخ سکون نا پذیر نقشِ گریہ روزگارِ تاب و تب جو ہرم
پیکرِ انجم ز تو، گردِ دشِ انجم ز من جانِ بجاں اندرم، زندگی مضمرم
تو بدنِ جاں دہی، شورِ بجاں من دہم تو بسکوں رہ زنی، من بہ تپشِ رہبرم
من ز تنک ما گان گدیہ نہ کردم سجود قاہرِ بے دوزخم، داورِ بے محشرم
آدمِ خاکِ نہاد، دوزِ نظر و گم سواد

زاد در آغوش تو، پیرِ شود و رہم

اس نظم کے تیسرے حصے کا عنوان ہے ”اغوائے آدم“ اس میں ابلیس انسان کو مشورہ دیتا ہے کہ سوز و ساز کی زندگی سکون و وام کی زندگی سے کہیں بہتر ہے۔ وام کے نیچے ترپنے سے یعنی اسیری سے رہائی پانے کے لیے جدوجہد کرنے سے ایک فائدہ کے اندر شاہین کی خصوصیات پیدا ہو سکتی ہیں۔ آج تیرے پاس سوائے نیازِ مندی کے سجدہ کرنے کے اور کچھ نہیں رہ گیا ہے۔ اسے کہ تو عمل میں نرم گام ہے، سر و بلند کی طرح اپنا سراونچا کر اور محوِ عمل ہو جا۔ کوثر و تنیم کے تصور نے تجھ سے نشاطِ عمل چھین لی ہے اور یہ اس لیے ہے کہ جنت کی شرابِ تجھ کو عمل کے بغیر حاصل ہو جائے گی لیکن میں

تجھ کو بتانا ہوں کہ جنت کی اس شراب سے وہ شراب کہیں بہتر ہے جو تو اپنے زور بازو کے طفیل انگور کی بیل سے حاصل کرے۔ وہ ہم تیرا خداوند ہے اور اسی خداوند نے تجھے نیکی اور بدی کی اکھن میں ڈال رکھا ہے۔ نیکی اور بدی کا تصور سب بے کار ہے۔ اصل چیز لذت کر دار ہے۔ اٹھ اور اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے میدان عمل میں قدم رکھ۔ اٹھ کہ میں تجھے ایک مملکت تازہ (کاجلوہ) دکھا رہا ہوں۔ اپنی چشم جہاں ہیں کھول اور اس مملکت تازہ کو دیکھنے کے لیے نکل۔ تو ایک قطرہ بے مایہ ہے (میری نصیحت پر عمل کر) اور گوہر تابندہ ہو جا۔ آسمان کی بلندی سے نیچے آ اور سمندر کی موجوں میں اپنا مقام تلاش کر۔ تو ایک تیغ درخشندہ ہے۔ کائنات کو مسخر کر لے۔ میدان سے باہر نکل اور اپنا جوہر دنیا پر آشکار کر۔ تو شاہین ہے اپنے پر کھول دے۔ تدریوں پر ٹوٹ پڑ۔ باز اگر اپنے آشیانے ہی میں زندگی بسر کرے گا تو وہ زندگی اس کے لیے موت ہو جائے گی۔ تو اس راز سے باخبر نہیں ہے کہ وصل سے یعنی مقصد حاصل کر لینے سے شوق فنا ہو جاتا ہے۔ مسلسل جلتے رہنا ہی حیاتِ دوام ہے۔

یہ تو وہ مشورہ تھا جو ابلیس نے میلادِ آدم کے روز آدم کو دیا۔ بعینہ یہی مشورہ ابلیس "طاسین زرتشت" میں زرتشت کو دیتا ہے۔ اس نظم کا عنوان ہے آزمائشِ کردین اہرمن زرتشت را" اس میں اہرمن زرتشت سے کہتا ہے :

از تو مخلوقات من نالاں چو نے	از تو مارا فرو دیں مانند دے
در جہاں خوار و زبونم کردہ	نقش خود رنگین ز خونم کردہ
زندہ حق از جلوہ سینائے تست	مرگ من اندر ید بیضائے تست
تکبیر بر میثاق یزدان ابلیس است	بر مرادش راہ رفتن گم رہی است
ز ہر باد بادی گل قام دوست	ازہ و کرم و صلیب انعام دوست
جز دعا با نوح تدبیرے نداشت	حرف آں بے چارہ تاثیرے نداشت
شہر را بگزار و در غارے نشین	ہم بہ خیل نوریاں خلوت گزین
از نگاہے کیماکن خاک را	از منا جاتے بہ سوز افلاک را

درکستان چوں کلیم آوارہ شو نیم سوز آتش نطفارہ شو
لیکن از پیغمبری باید گزشت از چیں ملا گرمی باید گزشت
کس میان ناکساں ناکس شود فطرش گر شعلہ باشد خس شود
تأبوت از ولایت کم تراست عشق را پیغمبری درد سراست

خیز و در کاشانه وحدت نشین

ترک جلوت گوتے و در خلوت نشین

جان ڈینسن ملٹن کے تصور ابلیس پر اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ
”ملٹن کے ابلیس میں ہمیں صرف جاہ و جلال اور کروفری نظر نہیں آتا بلکہ کچھ خوبیاں
اور محاسن بھی نظر آتے ہیں۔ آج ابلیس کا جو تصور ہمارے ذہنوں میں ہے۔ ملٹن کا
تصور اس سے بہت مختلف تھا۔ ملٹن کے سامنے مقصد یہ تھا کہ ابلیس کو کامیابی سے
ہم کنارہ کرانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ کچھ محاسن وابستہ کیے جائیں۔“
جان ڈینسن کی اس رائے کو موضوع بحث بنانا میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر
ہے اور اقبال اور ملٹن کے تصور ابلیس میں مماثلت یا عدم مماثلت پر بات چیت کرتے
ہوتے اس قسم کی مثالیں دینا بھی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کہ ملٹن نے کتاب دہم
(۴۴۶-۴۴۹) میں یہ مصرعے لکھے ہیں:

as from a Cloud his fulgent head

And shone star-right appear'd, or brighter clad

With what permissive glory since his

fall

Was left him, or false glitter

(446--449)

اور اقبال نے جاوید نامہ میں نمودِ خواجہ اہلِ فراق (ابلیس) ان الفاظ میں بیان کی ہے:

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد از مگاہ تالامگاہ تاریک شد

اندراں شب شعلہ آمد پدید از درونش پیر مردے برہید

ایک قبائے سرمئی اندر برش غرق اندر دو بیجاں پیکر شش
 بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال اور ملٹن دونوں کے نزدیک جہاں نیکی کا سرچشمہ الوہیت اور
 ربوبیت ہے وہاں بدی کی تخلیق بھی اسی الوہیت اور ربوبیت سے ہوتی ہے۔ ”فردوس
 گمشدہ“ (Paradise lost) کتاب پنجم ۱۱۹-۱۱۷ میں ملٹن الوہیت کی تخلیق شر کا
 ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

Evil into the mind of God or man
 May come and go, so unapproved, and leav
 No spot or blame behind

اقبال اس نکتے کو اور زیادہ بلیغ انداز سے بیان کرتے ہیں اور حقیقت کو خیر و شر میں تقسیم
 نہ کرتے ہوئے اور اسے محض حقیقت قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

چہ گویم نکتہ زشت و نکو چیست زباں لرزد کہ معنی سچ دار است
 بروں از شاخ بینی خار و گل را درون او نہ گل پیدا نہ خار است

”فردوس بازیافتہ“ (Paradise Regained) کتاب چہارم ۵۱۸ میں ابلیس
 کہتا ہے:

The son of God I also am.

اور جادید نامہ میں خواجہ اہل فراق اپنی حقیقت یوں بیان کرتا ہے:

از وجود حق مرا سنگ مر مر دیدہ بر باطن کشاظ ہر مگر
 من بلے، در پردہ لاگفتہ ام گفتہ من خوشتر از ناگفتہ ام

”فردوس گمشدہ“ کے حوالے سے شیطان یا ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر
 جے بی بروڈ ہنٹ لکھتے ہیں:

”ابلیس کی حرکت پذیر می، اُس کا گھٹیلاپن اور مضبوطی بعض ایسی خاصیتیں ہیں جو اُسے ”فردوس گمشدہ“ کا اہم ترین کردار بنادیتی ہیں..... ابلیس جہنم میں ایک فرشتے کی حیثیت رکھتا ہے اور زوالِ آدم کی ایک مکمل تصویر ہے..... عمل میں ابلیس بے حد بے پایاں ہے! چال ڈھال اور نقل و حرکت میں کس قدر صریح اور قابلِ تعریف! کردار میں فرشتوں کی مانند! فہم و ادراک میں دیوتاؤں کی طرح! دنیا کے حُسن کی تصویر! حیوانیت کا کامل نمونہ!“

ابلیس کی یہی وہ تمام اداہیں ہیں جن سے اقبال بے حد متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال اور دانٹے کے تعلق سے ابلیس کی جہد و عمل سے برتر شخصیت کا ایک مختصر سا ذکر اس مقالے میں اس سے قبل آچکا ہے جہاں ابلیس کہتا ہے:

وحي من بے منت پیغمبر سے	نے مرا افرشتہ نے چاکر سے
جان شیریں از فقیہاں بردہ ام	نے حدیث و نئے کتاب آورده ام
کعبہ را گردند آخر خشت خشت	رشتہ دیں چوں فقیہاں کس نہ رشت
فرقماند ز مذہب ابلیس نیست	کیش مارا این چنین تا سبب نیست
ساز کردم از غنوں خیر و شر	در گزشتہم از سجود اے بے خبر!

اور مجبوری بہ مختاری رسید	شعلہ ہا از کشت زار من دمید
باتو دادم ذوق ترک و اختیار	زشتی خود را نمودم آشکار

غم گسار من! از من بے گانہ ز می	در جہاں باہمت مردانہ ز می
تا نہ گرد و نامہ ام تار یک تر	بے نیاز از نیش و نویش من گزہ
تا تو نجیبی بہ کیشم تیر ہاست	در جہاں صیاد بانجیر ہاست

صاحب پرواز را افتاد نیست

صيد اگر نہ یرک شود صیاد نیست

اقبال کا یہی نظریہ ابلیس بال جبریل میں ایک اور انوکھے انداز سے قاری کے سامنے آتا ہے جب کہ جبریل ابلیس کو ہمدمِ دیرینہ کہہ کے خطاب کرتا ہے اور اُس سے پوچھتا ہے کہ جس جہانِ رنگ و بو (یعنی دنیا) میں تیری بسر ہو رہی ہے کچھ اُس کا حال سُنا۔ ابلیس اس کے جواب میں فوراً جذبۂ تفاخر سے لبریز ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کا ہر فرد سوز و ساز، درد و داغ، جستجو اور آرزو سے تڑپ رہا ہے۔ یہ سن کے جبریل اس کو گزرا ہوا زمانہ یاد دلانے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آسمان پر فرشتوں میں ہمیشہ تیری ہی بات چیت رہتی ہے۔ اسے ابلیس! کیا یہ ممکن نہیں کہ اب تیرا مدتوں پرانا چاکِ دامن رُفُو ہو جائے اور تو اپنے انکار سے تائب ہو کے اپنا کھویا ہوا مقام پالے؟ ابلیس اس کے جواب میں کہتا ہے کہ جبریل! تو اس راز سے واقف نہیں ہے۔ اگرچہ میرا پیالہ ٹوٹ گیا ہے۔ (یعنی میں نے اگرچہ خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا ہے) لیکن اس انکار کی بدولت میں جس لذتِ خودی سے آشنا ہو گیا ہوں۔ اس کا بھی جواب نہیں۔ اب رباحِ جنت میں واپس آنے کا سوال تو میرے لیے جنت میں ایک لمحہ بھی بسر کرنا ممکن نہیں کیونکہ کہاں دنیا کے ہنگامے اور اس کی رنگینیاں اور کہاں اس عالم بے کاخ و کوئی جنت کی خاموشی؟ میں نے دراصل اتنا بڑا گناہ کیا ہے کہ اب میں (رحمتِ الہی سے) بالکل ہی ناامید ہو گیا ہوں۔ لیکن میری اسی ناامیدی ہی نے کائنات کو سوز و درد سے لبریز کر دیا ہے۔ اب تب! جب یہ صورت ہو تو میرے حق میں ناامید ہونا اچھا ہے یا ناامید نہ ہونا۔

لیکن جبریل ابلیس کے جواب سے مایوس نہیں ہوتا اور اسے ناصحانہ انداز میں سمجھاتا ہے کہ تو نے انکار سے مقاماتِ بلند تو کھو ہی دیے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی جو نامناسب بات ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ تیرا یہ فعلِ خدا کے نزدیک تمام فرشتوں کی بے آبروئی کا باعث بن گیا

لہٰذا یہ طرزِ مخاطب محض رسمی اندازِ خطاب نہیں ہے بلکہ اس میں ایک بڑی معنویت پنہاں ہے اور یہ کہ جبریل ابلیس کو وہ زمانہ یاد دلاتا ہے جب وہ فرشتوں کے ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا۔

۷ Bane, - and in Heaven much worse would

be my state (Paradise Lost IX, 122-3)

ہے۔ اس کے جواب میں ابلیس اپنے پورے جاہ و جلال، شکوہ اور کرد و فر میں نمایاں ہوتا ہے اور اس کی جہد و عمل سے لبریز شخصیت جواب دیتی ہے:

ہے مری جرات سے مشیت خاک میں قیامو میرے فتنے جامہ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے زخم خیر و شر کون طوفان کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست پا الیاس بھی بے دست پا میرے طوفان ہم بہیم دریا بدریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت بیسر ہو تو پوچھا اللہ سے قصہ آدم کو رنگیں کیا کس کا لہو

میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح

تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

اس مقالے کے احاطے میں موضوع کے اعتبار سے اتنی گنجائش نہیں کہ اقبال کے نظریہ ابلیس، اقبال کے نظریہ خودی، اقبال کے نظریہ زمان و مکان اور اقبال کے نظریہ عشق پر الگ الگ بحث کر کے ان کا باہمی تعلق ظاہر کیا جاسکے۔ حالانکہ ان تمام نظریات میں ایک ایسی ہم آہنگی موجود ہے کہ کلام اقبال کے مطالعہ میں ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا ممکن ہی نہیں۔ ابلیس کا یہی اعلان

میرے طوفان ہم بہیم دریا بدریا جو بہ جو

اقبال کے نظریہ خودی کے ساتھ بڑی پختگی سے منسلک ہے۔ مہش نوئی اسرار خودی میں حرکت و عمل کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

در عمل پوشیدہ مضمون حیات لذت تخلیق و تالون حیات
خیز و حلق جان تازہ شو شعلہ در بر کن خلیل آوازہ شو
با جہان نامساعد ساختن ہست در میدان سپر انداختن
مرد خود دارے کہ با شد نچتہ کار با مزاج او بسازد روزگار

لہٰذا یہاں اس موقع پر قرۃ العین طاہرہ کے اس مصرع کا ذکر ہے تو بے محل لیکن اس مصرع کا اس وقت یا نہ آجانا بھی ممکن نہیں: ع "و جبکہ بہ درجہ ہم بہیم چشمہ چشمہ جو بہ جو"

گر نہ سازد با مزاج او جہاں
بر کند بنیادِ موجودات را
گردشِ ایام را برہم زند
می کند از قوتِ خود آشکار
در جہاں نتوان اگر مردانہ زیست
می شود جنگ آزما با آسمان
می دہد ترتیبِ نوافذات را
چرخ نیلی نام را برہم زند
روزگارِ نو کہ باشد سازگار
ہم چو مردان جاں سپردن زندگی است

ممکناتِ قوتِ مردان کار
حر بہ دو ہمتاں کہین است و بس
زندگانی قوتِ پیدا ست
حقوقِ جا سردی خونِ حیات
ہر کہ در قعرِ مذلت مانده است
ناتوانی زندگی را رہ زن است
گردد از مشکل پسندی آشکار
زندگی را این یک آئین است و بس
اصل او از ذوقِ استیلا ست
سکتہ در بیتِ موزونِ حیات
ناتوانی را قناعت خواندہ است
بطنش از خوف و دروغ آبتن است

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرح رمز حق و باطل قوت است
اسی طرح جب مرو سے لاہور آیا ہوا ایک نوجوان حضرت سید مخدوم علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس
آکر فریاد کرتا ہے کہ میں دشمنوں کے مظالم سے پریشان ہو گیا ہوں تو سید ہجویری فرماتے ہیں:
قوتِ خوابیدہ بیدار شو
شیشہ گر وید و شکستن پیشہ کرو
فارغ از اندیشہ اغیار شو
سنگ چوں بر خود گمان شیشہ کرو

راست می گویم عدد ہم یارِ تست
ہر کہ دانائے مقاماتِ خودی است
کشتِ انسان را عدد باشد سحاب
سنگ رہ آب است اگر تمّت قوی است
ہستی او رونق باز آری تست
فضل حق داند اگر دشمن قوی است
ممکناتش را بر انگیزد ز خواب
سیل را بست بلند جادہ چیت

خوبش را چوں از خود می محکم کنی تو اگر خواهی جہاں برہم کنی
ان اشعار سے اقبال پھر اس عقدے کی گرہ کشائی کرتے ہیں کہ اگر دنیا میں شر کی قوتیں موجود نہ ہوں تو
خیر کی قوتوں کے اعضا ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ خیر کو سرگرم عمل رکھنے کے لیے شر کی موجودگی لازم ہے۔
حرکت و عمل کا یہی جذبہ ہے جس کی کاروبار زندگی میں اہمیت کے پیش نظر اقبال نپولین
اور مسولینی کے لیے رطب اللسان نظر آتے ہیں :

جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیل بہہ گیا سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیبِ فراز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز
(نپولین کے مزار پر)

نُدرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی نُدرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ بعلِ تاب
یہ محبت کی حرارت، یہ تپتا یہ نمود فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں بے حجاب
نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے زخمِ دور کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب
فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی وہ کہ ہے جس کی نظر مثل شعاعِ آفتاب
(مسولینی)

یہ دراصل جوشِ کردار اور نُدرتِ فکر و عمل کے ساتھ اقبال کی دلچسپی ہے جس کے باعث
انھوں نے مسولینی کے بارے میں ایسے توصیفی اشعار کہے ورنہ جہاں تک ایسے سینیا پر اٹلی کے
حلقے کا تعلق ہے اقبال نے ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

اسے دانتے آدری نے کلیسا کا آئینہ رومانے کر دیا سر بازارِ پاش پاش
پیرِ کلیسیا یہ حقیقت ہے دل خراش

”پیامِ مشرق“ میں ایک دلکش نظم ہے ”محاورہ ما بین خدا و انسان“ جس میں خدا انسان
سے گلہ کرتا ہے کہ میں نے جہاں کو ایک آب و گل سے پیدا کیا۔ تو نے اسے ایران، تاتار اور زنگ
میں تقسیم کر دیا۔ میں نے خاک سے خالص فولاد پیدا کیا تو نے اس فولاد سے شمشیر، تیر اور تفنگ
بنا ڈالے۔ میں نے درختِ مدد کا تو نے اسے کاٹنے کے لیے تہ اسکا دکھا۔ میں نے زہرِ مذہب کا

اور تو نے اس کے لیے قفس بنا ڈالا۔ انسان جواب میں خدا کو بتاتا ہے کہ یہ تو دیکھا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تو نے رات بنائی میں نے اس رات کے لیے چراغ کی تخلیق کی۔ تو نے مٹی بنائی میں نے اس مٹی سے پیالہ بنایا۔ تو نے بیابان، کسار اور جنگل پیدا کیے میں نے خیابان، گلزار اور باغ بنائے۔ میں وہ ہوں کہ پھر سے آئینہ بناتا ہوں اور میں وہ ہوں کہ زہر سے تریاق پیدا کرتا ہوں۔ یہ نظم اقبال کے ساحرانہ الفاظ میں یوں ہے۔

خدا

جہاں رازیک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
 من از خاک پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیغ و تفنگ آفریدی
 تبر آفریدی نہال چمن را
 قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم
 بیابان و کسار و راغ آفریدی خیابان و گیار و باغ آفریدم
 من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
 من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

یہی زہر سے نوشینہ بنانے کا معجزہ ہی اقبال کے نزدیک صحیح مقصد حیات ہے۔ انسان کی فطرت میں نیکی اور بدی کا یہی توازن ہی کائنات کی جان ہے۔ وہی انسان جو پولاد ناب سے شمشیر و تیغ و تفنگ بنا لیتا ہے۔ پھر سے آئینہ اور زہر سے نوشینہ بھی بنا سکتا ہے۔ یہاں ایک بار پھر قاری کے ذہن کا ملٹن کے اس انداز فکر کی جانب منتقل ہونا غیر اغلب نہیں۔ جب ابلیس جنت کو الوداع کہہ کے دوزخ کا رخ کرتے ہوئے کہتا ہے:

Farewell happy fields
 Where joy for ever dwells: Hail horror's hail
 Infernal world, and thou propoundest hell.
 Receive those rev possessor: One who brings
 A mind not to be changed by Place or time
 The mind is its own place, and in itself
 Can make a Heaven or Hell, A hell of Heaven
 What matters where, if the still the same,
 And what I should be able to less- than hee
 Whom thunder hath made great? Here at
 least

We shall be free: th' Almighty hath not built
 these form his envoy, will not drive us hence,
 Here we may reign secure, and in my Choice
 To reigh is worth embitions though in Hell:
 Better to reign in Hell,- than serve in Heaven.
 (Book I 249-263)

یہاں ابلیس کے دو نظریوں کی جانب خاص طور سے اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا
 ہے۔ ایک تو اس کا یہ کہنا کہ جنت کی غلامی سے دوزخ کی حکومت کہیں بہتر ہے اور دوسرا
 یہ کہ یہی دل جنت کو جہنم اور جہنم کو جنت بنا سکتا ہے
 اقبال لالہ طور میں کہتے ہیں:

خروچوں سوز پیدا کرو دل شد	چہ می پرسی میان سینہ دل چیست؟
چو یک دم از تپش افتاد گل شد	دل از ذوق تپش دل بود لیکن
زمین و آسمان و چار سو رفت	ز پیش من جہاں رنگ و بو رفت
و یا از خلوت آباد تو اور رفت؟	تو رفتی اسے دل از ہنگامہ او

اقبال کے یہ اشعار آج کے انسان کی مایوسی اور بے یقینی کی طرف ایک بھرپور اشارہ کرتے ہیں۔ بالخصوص اُس انسان کی طرف جو اپنی اقدار سے بے گانہ ہو چکا ہے۔ غالب اپنے اسی خیال کو انھوں نے قدرے مبالغہ کے ساتھ ”زبور عجم“ میں یوں بیان کیا ہے:

مشرق خراب و مغرب ازاں بیش تر خراب

عالم تمام مردہ و بے ذوق جستجو است!

در اصل اقبال جب مشرق و مغرب کے بارے میں اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں تو ان کا ہدف تنقید مشرق یا مغرب کی تہذیب نہیں ہوتی بلکہ مشرق و مغرب کی موجودہ سیاست نہ وہ تہذیب ہوتی ہے۔ مشرق کی تہذیب میں اقبال اور اقبال کے دل و دماغ کی پرورش ہوئی ہے۔ مغربی تہذیب کے بارے میں ان کی رائے جو اس مقالے میں پہلے بھی ایک بار آچکی ہے یہ ہے کہ مغرب کی طرف اس جادہ پیمائی میں کوئی خرابی نہیں ہے۔۔۔۔۔ اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں۔

اقبال اُن کارناموں کے جو علم و فن کی بدولت مغرب میں انجام پا رہے ہیں پوری طرح قائل ہیں۔ ”جاوید نامہ“ میں ابدالی حکمتِ فرنگ کے بارے میں یہ نکتہ فاش کرتے ہیں۔

نے نہ رقص و خیران بے حجاب

نے نہ عریاں ساق و نئے قطع پوست

نے فروغش از خطِ لاطینی است

از ہمیں آتش چراغش روشن است

ما فی علم و ہنر عمّا نہ نیست

مغربی باید نہ ملبوس فرنگ

ایں گلہ یا آں گلہ مطلوب نیست

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب

نے نہ سحر ساحرانِ لالہ دوست

مکملی اور نہ از لادینی است

قوتِ افرنک از علم و فن است

حکمت از قطع و برید جامہ نیست

علم و فن راے جوانِ شوخ و تنگ

اندریں رہ جز نگہ مطلوب نیست

فکر چالا کے اگر داری بس است

طبع دڑا کے اگر داری بس است

اس کے خلاف مغرب کی سیاست سے اقبال نالاں ہیں اور اس سیاست میں انہیں ابلیس کے ایسے پیروکار دکھائی دیتے ہیں جن میں انہیں نیکی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ ان خیالات کے اظہار میں اقبال کا انداز بیان طنز کی ایک نہایت شدید نشتریت اختیار کر لیتا ہے :

کتنا تھا عزت زیل خداوند جہاں سے
پر کالہ آتش ہوئی آدم کی کف خاک
جاں لاغر و تن فریبہ ولبوس بدن زیب
دل نزع کی حالت میں خرد بختہ و جالاک
ناپاک جسے کہتی ہے مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
تجھ کو نہیں معلوم کہ حوران بہشتی
ویرانی جنت کے قصو سے ہیں نم ناک

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست !

باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

(بال جبریل، ابلیس کی عرضداشت)

ضربِ کلیم میں اسی خیال کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

ترمی حریف ہے یارب سیاستِ فرنگ
مگر میں اس کے پجاری نقطہ امیر رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دودھ پڑا ابلیس
(سیاستِ افرنگ)

اقبال کا نظریہ خیر و شر سمجھنے کے لیے یہ نکتہ ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ اقبال اگرچہ آزادی افکار کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اسی وجہ سے انہوں نے اپنی نظم و نثر میں ابلیس کو جابجا بہت اونچا مقام دیا ہے لیکن آزادی افکار کو وہ راست روی کی حدود کے اندر رکھنا چاہتے ہیں۔ کلامِ اقبال میں ابلیس کا کردار پوری طرح سے سمجھنے کے لیے آزادی افکار اور بے راہ روی میں حدِ فاصل کھینچنا بہت ضروری ہے۔

جو دونی فطرت سے نہیں لائق پرواز
اس مرغِ بیکارہ کا انجام ہے افاد
ہریدہ نشین نہیں جبریل امیں کا
ہر فکر نہیں طاہر فردوس کا صیا
اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
جس قوم کے فرزند ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

یوں تو بشر کی فطرت میں خیر و شر کی متوازن آمیزش کا تصور اقبال کی نظم و نثر میں قدم قدم پر ملتا ہے اور اس کی اکثر مثالیں اس مقالے میں پیش کی جا چکی ہیں لیکن اس نظریے کی حامل ایک نہایت خوب صورت مثال ایک مسلسل غزل کی صورت میں ”زبورِ عجم“ میں ہمیں نظر آتی ہے۔ اس غزل میں جو ادبی اعتبار سے ایک سے خانہ الہام کی حیثیت رکھتی ہے اقبال کہتے ہیں کہ میرا دل آزادہ روجو نور ایمان کی دولت سے مالا مال ہے کافرانہ طور طریقے بھی بیت رہا ہے۔ یہ دل حرم کو سجدے بھی کر رہا ہے اور بتوں کی چاکری بھی۔ یہ دل اپنی متاع طاعت کو ترازو میں تولتا ہے اور بازارِ قیامت میں خدا کے ساتھ سوداگری کر رہا ہے۔ یہ دل چاہتا ہے کہ زمین و آسمان اُس کے حسبِ مُراد چلیں گویا اصل میں تو یہ غبارِ راہ ہے لیکن تقدیرِ یزداں کے ہم پلہ ہونے کا آرزو مند ہے۔ میرا دل کبھی تو حق کی حمایت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ اُبھتا ہے۔ کبھی اس کے اندازِ اسلامی ہیں اور کبھی کافرانہ۔ لیکن اس بے رنگی جوہر کے باوجود اس کے کیشے نیرنگی کے حامل بھی ہیں (اور اس موقع پر اقبال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں) کہ کلیم کو دیکھ جس نے پیغمبری بھی کی ہے اور ساحری بھی۔ اس کی نگاہ نے عقل و دراندیش کو ذوق جنوں بخشا ہے لیکن خود اس نے جنورِ فتنہ سامان کے ساتھ نشتر کا سلوک کیا ہے۔

دل بے قید من بانورِ ایمان کافری کر دے۔	حرمِ راسخہ آدوہ بتاں را چاکری کر دے۔
متاع طاعتِ خود را زینے برافرازد	بہ بازارِ قیامت با خدا سوداگری کر دے۔
زمین و آسمان را بر مُرادِ حق میں خواہد	غبارِ راہ و با تقدیرِ یزداں د اوری کر دے۔
گئے با حق در آمیزد گئے با حق در آویزد	زمانے حیدری کر دے زمانے خبیری کر دے۔
بایں بے رنگی جوہر از و نیرنگ می ریزد	کلیے ہیں کہ ہم پیغمبری ہم ساحری کر دے۔

نگاہِ ہش عقل و دراندیش را ذوق جنوں دادہ

ولیکن با جنوں فتنہ سامان نشتر می کر دے

یہی نکتہ ”کلیم“ میں خوب وزشت کے عنوان سے اقبال نے اور وضاحت سے

بیان کیا ہے۔ یہاں اقبال کے اشعار نقل کرنے سے قبل پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا ایک فقرہ

نقل کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں:
 ”علامہ نے ایک مرتبہ دورانِ گفت گو میں مجھ سے کہا تھا:

Personality is the criterion of value

اقدار کے بارے اقبال کے مذکورہ خیال کے پیش نظر اقبال کا نظریہ خیر و شر آئینے کی طرح سامنے آ جاتا ہے۔

ستارہ گانِ فضا ہائے نیل گوں کی طرح تخیلات بھی ہیں تابع طلوع و غروب
 جہاں خودی کا بھی ہے صفا فرار و نشیب یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے ناخوب
 نمود جس کی فراز خودی سے ہوا وہ جمیل
 جو ہر نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب

اقبال اور گوٹے

گوٹے کا زمانہ انھارویں صدی کا زمانہ تھا اور یہ وہ دور تھا جب سارے یورپ میں عقلیت اور استدلال کے ہاتھوں مذہب کی دھجیاں اڑاتی جا رہی تھیں۔ عقلیت پسندی کا یہ طوفان دراصل ایک منفی نوعیت کا طوفان تھا۔ اور یہ کلیسائی تعصب کے رقبہ عمل کے طور پر ظہور پذیر ہوا تھا۔

عقلیت پسندی کے اس طوفان کے مقابلے میں دو فلسفی کانٹ (۱۸۰۴-۱۸۵۲ء) اور روسیو (۱۷۷۸-۱۸۱۲ء) کسار بن کے ابھرے۔ کانٹ کے بارے میں تو اقبال کا یہ فقرہ کہ اس کی کتاب نے استدلالیوں کے سارے کام کو ملیا میٹ کر دیا، پہلے ہی نقل کیا جا چکا ہے۔ روسیو کا کارنامہ بھی کچھ کہہ دیجئے نہیں۔ اس نے بھی استدلال کے مقابلے میں وجدانی یقین کی برتری کا احساس دلایا۔ اور یہ نقطہ نگاہ پیش کیا کہ یورپ کا جدید تمدن ہی جسے سائنسی ترقی پر بڑا ناز ہے یورپ کے تمام دکھوں اور مسائلیں جڑ ہے۔ اس لیے بچاؤ کا واحد راستہ یہی ہے کہ انسان فطرت کو واپس لوٹے۔ انسان فطرتاً آزاد اور امن پسند واقع ہوا ہے لیکن اس نے شہری

تہذیب کی زنجیروں میں اپنے آپ کو جکڑ کر اپنی زندگی کو وبال بنایا ہے۔

گوئٹے روسیو کے اس نظریے سے بہت متاثر ہوا اور اس نظریے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی میں جو رومانی تحریک چلی تھی، گوئٹے اس میں شامل ہو گیا۔ رومانی تحریک نے وجہانی یقین، جذبے اور احساس کی شدت پر زور دیا۔ اس تحریک کا مقصد دراصل جذبے اور شدت احساس کے ذریعے سے انسان کے لیے تہذیبی اور سماجی بندھنوں سے آزادی حاصل کرنا تھا لیکن سماجی بندھنوں سے آزادی انسان کے لیے خطرناک بھی تو ثابت ہو سکتی ہے:

دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے

موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں

گوئٹے پر یہ نکتہ فاش ہوا تو اس نے رومانی تحریک سے علیحدگی اختیار کر لی اور آزادی فطرت کے عوض قوانین فطرت کی جانب راغب ہوا اور اسے اس پابندی ہی میں انسانی سہر بلندی نظر آئی۔ اس سلسلے میں وہ یونانیوں کے فنِ سنگ تراشی سے بہت متاثر ہوا جس میں فطرت کے انہی ضابطے کی ایک طرح سے پابندی موجود تھی۔ اس کے خیال میں عیسائیت کی اخلاقی تہذیب اور قدیم جالیاتی تہذیب کے امتزاج کی بدولت محدود قومیت سے بلند تر عالمگیر انسانیت کا جو احساس پیدا ہوتا ہے اسے دنیا کے مختلف ملکوں اور قوموں کو اپنی منزل مقصود بنانا چاہیے۔

گوئٹے کی یہ ذہنی کشمکش اس کے ڈرامے ”فائوسٹ“ میں موجود ہے۔ ڈرامے کے شروع میں فائوسٹ ایک عظیم عالم کی حیثیت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ فائوسٹ اپنی ساری توجہ علم کی تحصیل میں صرف کرتا ہے لیکن اس کا دل نامطمئن رہتا ہے۔ وہ عشق اور فطرت کے حسن سے بے خبر ہے۔ تمام عمر وہ علم ہی کے ذریعے سے فطرت کے راز جاننے کی کوشش میں مصروف رہتا ہے لیکن اس کی یہ کوشش رائگاں جاتی ہے۔ آخر کار فائوسٹ پر یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ محض علم اور عقل کی بدولت انسان حقیقت کو نہیں پاسکتا۔ یہ اصل میں عقلیت پسندی کے خلاف گوئٹے کے اپنے دور کی بغاوت ہے جو اس نے فائوسٹ کی شخصیت

میں پیش کی ہے۔

فناؤسٹ کو ایک ایسی زندگی کی تلاش تھی جو محض خیالی قصورات کا مرقع نہ ہو اور جس میں وہ فقط سوچتا ہی نہ رہے بلکہ احساس مرگت حاصل کرے اور ذہنی طور پر اطمینان سے رہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے وہ اقل اقل جادو کا سہارا لیتا ہے اور اس میں کسی حد تک اپنے لیے تسکین کا سامان پاتا ہے لیکن تسکین عارضی ثابت ہوتی ہے۔ پھر وہ رُوحِ ارضی کو بلاتا ہے۔ لیکن اس کی ناچنگی کے باعث رُوحِ ارضی اُس سے کنارہ کر جاتی ہے۔ چنانچہ وہ ناامید ہو کر مرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ وہ محض ایک کپڑے کی زندگی بسر کرنا نہیں چاہتا اور کہتا ہے کہ ایک حقیر زندگی بسر کرنے سے تو مر جانا بہتر ہے لیکن ایسٹر کی ایک صبح اس کے دل میں محبت اور گداز کے خوابیدہ سوتوں کو بیدار کر دیتی ہے اور وہ اس حقیقت کو پالینے کے لیے جو ساری دُنیا پر حکمران ہے بے تاب ہو جاتا ہے اور اس خیال سے کہ وہ اس حقیقت کو نہیں پاسکتا۔ وہ ایک بار پھر مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی عالم میں وہ بائبل کا سہارا لیتا ہے اور اس میں پڑھتا ہے۔۔۔ ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا۔۔۔ یہ پڑھتے ہی وہ اس فکر میں غرق ہو جاتا ہے کہ کیا لفظ "کلام" صحیح طور پر "کلامِ الہی" کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ چنانچہ لفظ "کلام" کو موزوں نہ پا کر وہ اس کی جگہ "خیال" یا "قوت" کا لفظ رکھنا چاہتا ہے اور انجام کار اُس کی جگہ عمل کا لفظ رکھ دیتا ہے اور یوں پڑھتا ہے۔

"ابتدا میں عمل تھا، عمل خدا کے ساتھ تھا اور عمل ہی خدا تھا۔"

اقبال کے نزدیک فناؤسٹ کا یہ انداز فکر دراصل قدیم ہندو حکما کے نظریہ عمل ہی کا پر تو ہے۔ اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات اور نظریات کی ایک عجیب

طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے مویشگاف حکمائے قوت عمل کی حقیقت پر دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گزشتہ طریق

عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل کرتا ہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور جرمن شاعر کاہیر و فاؤسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ ”کلام“ کی جگہ لفظ ”عمل“ پڑھتا ہے ———

(”ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا ———“)

حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتہ کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بالفاظ دیگر حیر و اختیار کی گتھی کو سلجھا یا اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی وادوئسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرات کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کا تعین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی متحدہ پیدا ہو جو ترک عمل کے اصل مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک اور قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق دل بے تکی نہ ہو۔ شری کرشن کے بعد شری رام نوج بھی اسی سے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو شری کرشن اور شری رام نوج بھی بے نقاب کرنا چاہتے تھے شری شکار کے منطقی طلسمِ نماسے پھر محجوب کر دیا اور شری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔“

فاؤسٹ دراصل عمل ہی کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بناتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ گوشت کے نزدیک کائنات میں ایک ابدی حُسن کا رُفرا ہے جو انسان کو مادی زندگی

کی پستیوں سے روحانی زندگی کی بلندیوں کی طرف لے جاتا ہے۔ ان روحانی بلندیوں کی جھلک سچے عاشق کو اپنی محبوبہ میں نظر آتی ہے۔ فاؤسٹ کے کردار کے ذریعے سے گوٹے نے یہ بات اپنے قاری کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اگر ابلیس کے زیر اثر پست نفسیاتی خواہشات میں الجھ کر نہ رہ جائے تو وہ اس مجازی عشق کے ذریعے سے عشق حقیقی تک پہنچ سکتا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی ابلیس کا تصور گوٹے کے تصور ابلیس سے مختلف نہیں۔ آدم کی پیدائش کو گوٹے کا میفسٹو اور اقبال کا ابلیس دونوں ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میفسٹو فاؤسٹ کو اپنے دام فریب میں الجھا کر اسے جادو کی شراب پلاتا ہے جس کے اثر سے فاؤسٹ جوان ہو جاتا ہے اور جادو گروں کے محل میں ایک حسین و جمیل دوشیزہ پر عاشق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد فاؤسٹ گرجا گھر سے واپس آتی ہوئی لڑکی گرٹھسن کو اپنا دل دے بیٹھتا ہے۔ گرٹھسن اس پر دل و جان سے فدا ہو جاتی ہے۔ فاؤسٹ گرٹھسن کی ماں کو اپنے رستے سے ہٹانے کے لیے اسے گرٹھسن ہی کے ہاتھ سے زہر کھلوا دیتا ہے اور میفسٹو کے ساتھ مل کر اُس کے بھائی کو قتل کر دیتا ہے۔ گرٹھسن اپنے نوزائیدہ بچے کو تالاب میں غرق کر دیتی ہے اور اسے اس جرم میں قید کر دیا جاتا ہے۔ جیل خانے میں وہ اپنی موت کا انتظار کرتی ہے۔ گوٹے نے اس ساری تفصیل میں میفسٹو کا کردار اور آدم کے ساتھ اس کا تعلق انتہائی فن کارانہ طریقے سے بیان کیا ہے۔ انسان کی تخلیق گوٹے کے میفسٹو اور اقبال کے ابلیس دونوں کو ناگوار ہے۔ نظم ”تسخیر فطرت“ کا حصہ بعنوان ”انکار ابلیس“ اقبال کے نظریہ ابلیس کے اسی پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔

گوٹے کے مذکورہ ڈرامہ ”فاؤسٹ“ کا اقبال کی نظر میں کیا مقام ہے۔ ”یہ پیام مشرق“ کی نظم ”جلال و گوٹے“ سے ظاہر ہے۔ اس میں گوٹے کے کمال فن کا اعتراف روی کرتے ہیں۔ کسی فن کار کے اعتراف فن کا یہ انداز اعتراف کرنے والے کی اپنی عظمت کی دلیل ہے اور یہ انداز ہمیں اقبال کے یہاں اکثر نظر آتا ہے۔ اس مختصر سی نظم کا انتخاب شاید اس کے تاثر کو کم کر دے

لے نوری ناداں نیم سجدہ بآدم برم (پیام مشرق)

”جادید نامہ“ میں بھر تری ہری کے کلام کی داد اس کی ایک روشنی میں ہے۔ بھر تری ہری کے بارے (باقی اگلے صفحہ پر)

اس لیے یہ مکمل صورت میں یہاں پیش کی جا رہی ہے:

نکتہ دین المنی را در ارم	صحبتے افتاد با پیر عجم
شاعر سے کو ہم چوں آن عالی خباب	نیست پیغمبروںے دارد کتاب
خواند بر داناتے اسرار قدیم	قصہ پیمان ابلیس و حکیم
گفت رومی اسے سخن را جاں نگار	تو ملک صیداستی و نیز داں شکار
فکر تو در کنج دل خلوت گزید	ایں جهان کہند را باز آفرید
سوز و سازِ جاں بہ پیکر دیدہ	در صدف تعمیر گوہر دیدہ
ہر کسے اندر مژ عشق آگاہ نیست	ہر کسے شایانِ ایں درگاہ نیست

”داند آن کو نیک بخت و محرم است
زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است“

اس نظم کے ساتھ ہی گوٹے کے ڈرائے ”فاؤسٹ“ کا نثر میں ذکر کرتے ہوئے اقبال
کتے ہیں:

”اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی
قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشوونما کے تمام مدارج اس

(بقیہ گزشتہ صفحہ)

میں اقبال خود جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ رومی کے منہ سے کہلاتے ہیں۔

اسے اسی انداز فکر کے باعث میرا خیال یہ ہے کہ ”جاوید نامہ“ کا تصور اس کی تصنیف سے مدتوں پہلے اقبال
کے ذہن میں پرویش پا رہا تھا۔ اس موضوع پر میں نے ”جاوید نامہ“ کے ترجمے میں مفصل بحث کی ہے۔

یہ بھی خیال اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں پیش کیا ہے لیکن وہاں پیش نظر مفہوم مختلف ہے۔

آن کلیم بے تجلی آن مسیح بے صلیب نیست پیغمبر لیکن در فعل دارد کتاب

۳۵ فاؤسٹ

۳۶ بزیر کنگرۂ کبر یا شش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و نیز داں گیر
(رومی)

خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال فن تصور میں نہیں آسکتا۔
یہ اقبال کی طرف سے گوٹے کے اعتراف فن کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ انھوں
نے گوٹے کے دیوان کے جواب میں ”پیام مشرق“ لکھی اور اس میں نظم و نثر دونوں میں
گوٹے کی شاعری کو خراج تحسین پیش کیا۔ اس خراج تحسین میں انھوں نے گوٹے کے ساتھ
اپنی فکری مماثلت کا ذکر بڑے دالہ انداز سے کیا ہے اور اس فرق کو بھی نظر انداز نہیں
کیا جو انھیں اپنے اور گوٹے کے ماحول میں نظر آیا :

پیر مغرب شاعر المانوی	آن قلیل شیوہ ہائے پہلوی
بست نقش شاہان شوخ و شنگ	داد مشرق را سلائے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام پیغام مشرق	ماہ تابے ریختم بر شام مشرق
تا شناساتے خودم خود ہیں نیم	باتو گویم اد کہ بود و من کیمن
او زافرنگی جوانان مثل برق	شعلہ من از دم پیدان مشرق
او چمن ز ادے، چمن پروردہ	من دمیدم از میں مژدہ
پر دو دانائے ضمیر کائنات	ہر دو پیغام حیات اندر فطرت
ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام	او بر ہنہ من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر از جہند و تاب دار	زادہ و ریائے ناپید اکنار
او ز شوخی و رتہ قلزم تپید	تا گر بیان صدف را بر درید
من با غوش صدف تا بم ہنوز	در ضمیر بحر نایابم ہنوز

”پیام مشرق“ کے دیباچے میں اقبال گوٹے کے سوانح نگار ہیل سوشکی کے حوالے
سے لکھتے ہیں :

”بلبل شیراز کی نغمہ پر وازیوں میں گوٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔
اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری روح ہی حافظ کے
پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت،
وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش و حرارت، وہی

وسعتِ شرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود و رسوم سے آزادی، غرض ہر بات میں ہم اسے حافظ کا ثقیل پاتے ہیں۔ جس طرح حافظ لسان الغیب اور ترجمان اسرار ہے اُسی طرح گوئٹے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں ایک جہانِ معنی آباد ہے اسی طرح گوئٹے کے بے ساختہ پن میں حقائق و اسرار جلوہ افروز نہیں۔ دونوں نے امیر و غریب سے خراج تحسین وصول کیا۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم فائقوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا (یعنی حافظ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نیپولین کو) اور دونوں عام تباہی اور بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی اطمینان و سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریمیں جاری رکھنے میں کامیاب رہے۔

”بانگ درا“ میں آپ گوئٹے کو غالب کا ہم نوا قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:۔

آہ تو اُجڑی ہوئی دلی میں آرا بیدہ ہے

گلشنِ ویر میں تیرا ہم نوا خوا بیدہ ہے

ویر میں گوئٹے کے علاوہ ہر ڈراما شیلر اور ویلنٹیڈ بھی رہتے تھے لیکن اقبال ویر کا

ذکر گوئٹے ہی کے تعلق سے کرتے ہیں اور پیامِ مشرق ”میں اپنے اس شعر

صبا بگلشنِ ویر پیامِ با برساں

کہ چشمِ نکتہ دریاں خاکِ آن دیارِ افروخت

کے حاشیے پر ویر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جرمنی میں ایک شہر ہے جہاں گوئٹے نے اپنی زندگی کا بہت سا حصہ بسر

کیا اور بعد انتقال وہیں دفن ہوا۔“

گویا گلشنِ ویر کے ساتھ اقبال کا تعلق خاطر محض گوئٹے کی وجہ سے ہے، ہر ڈراما شیلر

اور ویلنٹیڈ کی وجہ سے نہیں۔

اقبال اور آئن اسٹائن

اقبالؒ نے اپنے فلسفیانہ نظریات میں جو اہمیت تصورِ زمان و مکان کو دی ہے وہ شاید اپنے کسی اور نظریے کو نہیں دی۔ بادی النظر میں یہ بات قدرے عجیب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ عام طور سے اقبالؒ کے فلسفیانہ نظریات کا خیال آئے ہی سب سے پہلے ان کا نظریہٴ خودی سامنے آتا ہے اس کے بعد بعض اور نظریات مثلاً نظریہٴ عمل، نظریہٴ انسان، نظریہٴ عقل و عشق، نظریہٴ فن، نظریہٴ خیر و شر، نظریہٴ تہذیب، نظریہٴ سیاست اور نظریہٴ تعلیم وغیرہ۔ اقبالؒ نے ان تمام نظریات کے متعلق اپنی نظم اور نثر میں بہت کچھ لکھا ہے لیکن نظریہٴ زمان کی اہمیت ان کی نظر میں اس قدر زیادہ ہے کہ اسے انھوں نے ملتِ اسلامبر کے لیے زندگی اور موت کا سوال قرار دیا ہے۔ اپنی انگریزی کتاب

The Reconstruction of Religious Thought in Islam میں لکھتے ہیں:

”دوسری طرف جہاں تک مسمِ پلچر کی تاریخ کا تعلق ہے، ہم دیکھتے ہیں

کہ ادراکِ محض ہو یا مذہبی نفسیات جس سے میری مراد رفیع تر تصوف ہے

دونوں میں تنزیل یا الہام کے ذریعے سے جو نصب العین سامنے آتا ہے وہ ہے ذات المحدود کو اپنانے اور اس سے لذت اندوزی اور استفادے کا نصب العین۔ اس طرح کا رویہ رکھنے والے کلچر کے لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا سوال بن جاتا ہے۔“

زمان و مکان مختلف فلسفیوں کی نظر میں

لیکن اس سے پہلے کہ اقبال کے نظریہ زمان و مکان کو موضوع بحث بنایا جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ زمان و مکان کے ان نظریات کا ایک ہلکا سا ذکر کر دیا جائے جو دنیائے فلسفہ میں ایک زمانے سے مسلمات کی صورت اختیار کیے چلے آ رہے ہیں۔ فلسفے کی بنیاد انسان کی ذہنی کیفیت اضطراب پر ہے۔ یہ کیفیت اضطراب دو سوالوں ”کیوں“ اور ”کیسے“ کی صورت میں نمودار ہوئی۔ ان سوالوں کے جواب کی تلاش ایک طرف فلسفہ اور دوسری طرف سائنس کی صورت میں ہمارے سامنے آئی ہے۔ جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے اس سوال نے ایک زمانے میں بڑا زور باندھا کہ معلومات اور وقوف کی بنیاد کہاں ہے۔ اس ضمن میں مختلف فلسفیوں نے اپنے اپنے نظریات پیش کیے اور اشیاء اور تصورات کی مختلف فہرستیں پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان فہرستوں میں مذکورہ اشیاء اور تصورات ہی معلومات اور وقوف کی بنیادی اقسام ہیں۔

ارسطو نے اپنی فہرست میں دس مرئی اور غیر مرئی نام گنوائے ہیں اور وہ یہ ہیں: جوہر^۱، کمیت^۲، خاصیت^۳، علاقہ یا نسبت^۴ (اضافی طور پر) کہاں (یعنی مکان)

۱۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Pp 132).

۲۔ جوہر، Substance یعنی وہ چیز جو اشیاء کی اصل ہے اور اعراض کو دور کرنے کے بعد باقی رہ جاتی ہے۔ جوہر کی یہ تعریف مابعد الطبیعات کے نقطہ نظر سے ہے۔ لغت کی رو سے اس کے معنی ”حقیقت“ اور ”اصل مدعا“ کے بھی ہو سکتے ہیں۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کب (یعنی زمان یا وقت - حالت^۶، تصوف^۷، عمل^۸ اور جوش یا دلولہ^۹۔ کانت نے کمیت، خاصیت، علاقہ (یا نسبت) اور ہیچ (یا طریقہ) کے چار عنوان قائم کر کے ان کے نیچے بارہ اشیا^{۱۰} اور تصورات کی فہرست دی ہے۔ ہیگل نے اس ضمن میں ستر اشیا^{۱۱} اور تصورات کی فہرست مرتب کی ہے اور شوپن ہائر نے ان تمام تصورات اور اشیا کو سمیٹ کر صرف ایک ہی لفظ بنیاد معلومات^{۱۲} کے طور پر پیش کر دیا ہے اور وہ ہے تعلیل^{۱۳}۔

اس تمام نظریاتی اختلاف کے باوجود اکثر و بیشتر فلسفی اس بات پر متفق ہیں کہ جہاں تک معلومات یعنی فلسفیانہ علم کا تعلق ہے مکان، زمان (یعنی وقت) جوہر (یعنی اصل اشیا^{۱۴}) اور تعلیل اس کی بنیادی اقسام ہیں۔ جب بھی ہم کسی چیز کا خیال کرتے ہیں تو وہ خیال اپنے ساتھ یہ تصویر لے کر آتا ہے کہ یہ ایک جوہر ہے، کسی نہ کسی جگہ پر (یعنی Space یا مکان میں ہے) اور اس کی موجودگی کا کوئی نہ کوئی وقت بھی ہے۔ ساتھ ہی ہم اس بات سے بھی خالی الذہن نہیں ہوتے کہ یہ جوہر اپنے ارد گرد کے ماحول پر کسی نہ کسی طرح سے اثر انداز بھی ہو رہا ہے۔

۳۔ کمیت یا کم Quantity یعنی کسی شے کی تعداد جس کا اندازہ کسی قسم کے پیمانے سے کیا جاسکے۔

۴۔ Quality

۵۔ Relation

۶۔ Position

۷۔ Possession

۸۔ Action

۹۔ Passion

۱۰۔ Modality

۱۱۔ Fundamental Categories of Knowledge

۱۲۔ Causality

اب یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا سوال تو نفسیاتی^۱ اور عملیاتی^۲ نوعیت کا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم ان بنیادی تصورات کا ادراک کس طرح سے کرتے ہیں اور دوسرے کا تعلق علم الوجود اور عام حقیقت اشیا^۳ سے ہے یعنی یہ کہ ان اشیا^۲ اور تصورات کی اصل اور حقیقت کیا ہے۔ یہاں ہم ان دو سوالوں کی روشنی میں ان چاروں اقسام معلومات (مکان، زمان، جوہر اور تعلیل) پر مختصر بحث کریں گے۔ جوہر اور تعلیل کے بارے میں دو ایک لفظ کہنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ زمان و مکان پر بات چیت جوہر اور تعلیل کو نظر انداز کر کے ممکن نہیں۔

جوہر اور تعلیل :

فلسفے میں جوہر اسے کہتے ہیں جو تبدیلیوں کے درمیان غیر تبدیل طور پر قائم رہے۔ تبدیلیوں کی خواہ کون بھی نوعیت ہو جوہر بنیادی طور پر ان تبدیلیوں سے جو تسلسل و تسلسلہ یا تواتر زمان کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتی رہتی ہیں بے نیاز رہتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ جوہر ان تمام تبدیلیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط رکھتا ہے اور ان میں ایک تسلسل، اتفاق اور اتحاد برقرار رکھنے کا سبب بنتا ہے۔ گویا جوہر وہ بنیادی حقیقت ہے جو متواتر تبدیلیوں میں اور متواتر تبدیلیوں سے ذریعے سے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے لیکن ان پے پے تبدیلیوں سے شے پذیر نہیں ہوتا اور ایک "مستقل" شے کے طور پر قائم رہتا ہے۔

جوہر کو پے پے تبدیلیوں کے درمیان ایک "مستقل بستی" تسلیم کرنے کے بعد مفکرین اس ضمن میں ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب جوہر کو ہم متواتر تبدیلیوں کے درمیان ایک غیر تبدیل اور مستقل بستی تسلیم کر لیتے ہیں تو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جوہر

سرگرمی قوت اور عمل و حرکت کا ایک مرکز بھی ہے کیونکہ جوہر کا استقلال خود مادی اور خود حفاظتی کے لیے ایک ایسی کاوش کی غمازی کرتا ہے جو بیرونی قوتوں کی بھرپور مدافعت کرتی ہے اور انھیں جوہر پر اثر انداز نہیں ہونے دیتی۔ گویا دراصل جوہر ہی ان پر غالب رہتا ہے۔

تعلیل کے بارے میں عام نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسی طاقت ہے جو نتیجہ پیدا کرتی ہے طبعی سائنس اس نظریے پر اضافہ کرتی ہے اور تعلیل کی تشریح "دوام توانائی" کے اصول کی روشنی میں کرتی ہے۔ "دوام توانائی" سے مراد یہ ہے کہ کائنات میں قوت کی کل تعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی۔ یہ صرف اپنی صورتیں بدلتی رہتی ہے اور ایک طرح کی قوت اپنی مقدار میں کمی کیے بغیر دوسری قسم کی قوت میں تبدیل ہو جاتی ہے جیسے سائنس دان گرمی کو (جو ایک قسم کی قوت ہے) روشنی میں (جو دوسری قسم کی قوت ہے) تبدیل کر لیتے ہیں۔ گویا علت یا تعلیل (ایک قسم کی قوت) اگرچہ باعتبار خاصیت^۲ اپنے نتیجے (دوسری قسم کی قوت) سے مختلف ہے لیکن باعتبار کمیت^۳ یہ اس کے برابر ہے۔ گویا فزیکل یا طبعی سائنس ہر تعلیل کو محض تبدیلی یا قوت کی تقسیم نو کی صورت میں دیکھتی ہے۔

تعلیل اقبال کی نظر میں:

ہیوم کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کی ترتیب میں یکسانیت اور یک رنگی کے سوا اور کچھ نہیں اور یہ قضیہ شریحہ کا وہ حصہ ہے جس پر دوسرا حصہ منحصر ہے۔ چنانچہ وہ دن کو رات کی تعلیل اور رات کو دن کی تعلیل کہتا ہے۔ اس ضمن میں جان اسٹوارٹ مل بھی ہیوم ہی کا ہم خیال ہے اور کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کا غیر مشروط اور غیر متغیر سابقہ ہے، لیکن اقبال کا نظریہ اس ضمن میں مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ تعلیل اور اس کا نتیجہ اس میں اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں کہ تعلیل نتیجے سے قبل ظہور پذیر ہوتی ہے یعنی اگر تعلیل نہیں ہے تو نتیجہ بھی نہیں ہے۔ اگر ریاضی کا وقت زمان تسلسل ہے تو پھر اس تھیوری کی بنیاد پر

یہ ممکن ہے کہ "ناظر" یا "شاہد" اور اس نظام کی (جس میں واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں) حرکت و رفتار پر محتاط اور گہری نظر ڈالی جائے تو نتیجہ تعلیل سے پہلے ہی نظر آنے لگے۔^۱ اس کے ساتھ ہی اقبال یہ کہتے ہیں: "میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ وقت کو اگر یا زمان و مکان کا چوتھا بعد تصور کر لیا جائے تو پھر وہ وقت نہیں رہتا۔"^۲

مکان کی ماہیت:

اس ضمن میں سب سے پہلا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے یہ ہے کہ مکان (Space)^۳ کیا ہے۔ اس لفظ کی جو تعریفیں مختلف فلسفیوں نے کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ مکان لامحدود ہے۔ نہ اس کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ یہ تجسیم کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور تجسیم کے بغیر بھی یعنی مکان پیکر بھی ہو سکتا ہے اور یہ لامحدود حصوں میں تقسیم بھی ہو سکتا ہے۔

۱۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Page 39) -

۲۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (p. 39) -

۳۔ Space ایک فلسفیانہ اصطلاح ہونے کے ساتھ ہی ساتھ سائنسی اصطلاح بھی ہے۔ فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں اس کا ترجمہ ہم مکان کرتے ہیں سائنسی مباحث کے سلسلے میں اس کا ترجمہ "خلا" ہے۔ اس کے چاروں طرف جہاں تک کرہ ہوائی اور اس کے ساتھ کشش ثقل موجود ہے اسے Inner Space اور کشش ثقل کے اثر سے باہر کے خلا کو Outer Space کہتے ہیں۔ لیکن فلسفیانہ مباحث میں

کا مفہوم مختلف ہے۔ بلکہ Space جیسا کہ متن کی بحث میں واضح کیا جا رہا ہے مجسم بھی ہو سکتی ہے اور غیر مجسم بھی۔ فلسفے میں اس کا تضاد Non Space ہے جسے اردو میں لامکان کہتے ہیں۔ لامکان اسم فاعل بھی ہے اور اس صودت میں اس سے مراد ذات باری تعالیٰ ہے۔

۲۔ اس کے باوجود یہ اپنے اجزاء سے مل کر ہی بنا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ محدود اجزاء کا ایک مجموعہ ہے۔ کیونکہ محدود اجزاء خواہ کتنی تعداد ہی میں کیوں نہ ہوں نتیجتاً ایک محدود مقدار ہی میں ظاہر ہوتے ہیں خواہ وہ محدود مقدار کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو۔ اس لیے یہ اجزاء مجموعہ "نہیں بلکہ ایک" کل ہے۔

۳۔ مکان تین ابعاد پر مشتمل ہے۔ طول، عرض، گہرائی یا فاصلہ۔ ایک خط یا لکیر کی مکانیت میں صرف طول ہی طول ہے۔ سطحی مکانیت طول اور عرض پر مشتمل ہے اور ٹھوس مکانیت میں طول بھی ہے عرض بھی اور گہرائی یا فاصلہ بھی۔

۴۔ مکان کی اہم ترین اور اسے میز کرنے والی (differentiating) خصوصیت ہم وجودیت ہے۔ مکان (Space) کے اندر تمام نقطے، خطوط، نقوش اور اشیاء ہم وجودیت کا ثبوت دیتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ موجود رہتے ہیں۔

مکان، بطور ایک معروضی حقیقت:

مکان کے متعلق ایک عام نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک معروضی حقیقت ہے جو نفس انسانی سے بے نیاز ہے اور نفس انسانی سے باہر موجود ہے۔ یہ ایک خالی ظرف ہے جس میں تمام اشیاء سما گئی ہیں۔ مکان اور مادی شے کا آپس میں وہی تعلق ہے جو ظرف کا منظوف کے ساتھ ہوتا ہے۔ نیوٹن نے اس نظریے کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کے خلاف ڈیکارٹ مکان کو معروضی حقیقت نہیں مانتا بلکہ اس کے نزدیک مکان مادے کی ایک صفت ہے۔ مکان کو وہ مادے کا جوہر قرار دیتے ہوئے لیتا ہے کہ مادہ بغیر توسیع کے اور توسیع بغیر مادے (خلا) کے ممکن نہیں۔ کسی شے کے مادی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قابل توسیع ہے۔ مادہ بغیر توسیع کے ہو یہ سمجھ میں آنے والی بات نہیں۔ اسپنوزا بھی مکان یا توسیع کو ایک صفت مانتا ہے لیکن مادے کی نہیں بلکہ ڈیکارٹ کے نظریے کے خلاف وہ اسے ذات باری تعالیٰ کی لامحدود صفات میں سے ایک صفت کہتا ہے۔

مکان بطور ایک موضوعی حقیقت:

ڈیکارٹ کی طرح لبتنٹر بھی مکان کی معروضی حقیقت تسلیم نہیں کرتا لیکن اُس کا اعتراض دوسری نوعیت کا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ کسی شے کا نفس انسانی سے لا تعلق ہو کر موجود ہونا ناممکنات میں سے ہے۔ اس لیے مکان کو ایک آزاد اور ماورائے نفس انسانی حقیقت نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔ چنانچہ وہ مکان کو معروضی حقیقت نہیں مانتا بلکہ کہتا ہے کہ انسان جو ہر واحد (Monad) کی ترتیب کو صحیح طور سے نہیں سمجھ سکا۔ اس ترتیب کو سمجھنے کی کوشش میں اُس کے ادراک اور احساس میں ایک تولیدگی آگئی ہے اور احساس و ادراک کی یہی تولیدگی اسی مکان ہے۔ لبتنٹر کے نزدیک جو ہر واحد جو کائنات یا عالم امکان کے قطعی اجزا ہیں غیر وسیع شدہ روحانی ذرات ہیں۔ مکان ایک حقیقت نہیں ہے بلکہ جو ہر واحد یا وجود کی اکائی کی ہم وجودیت کا ایک ایسا غیر معمولی اظہار ہے جو ہماری فطرت کی جیلی پابندی (محدودیت) کے باعث ہمیں دکھائی دیتا ہے۔

اصول تجربہ کے حامی فلسفی ا مثلاً برکلی، ہیوم اور مل یہ کہتے ہیں کہ مکان محض ایک تجریدی تصور ہے۔ اور یہ ہم وجودیت کے ان خیالات پر مبنی ہے جو احساس لمس سے ماخوذ ہیں۔ مکانیت کے خالی ہونے کا تصور بے رکاوٹ حرکت کی حس سے ماخوذ ہے اور مکانیت کے پر ہونے کا محدود حرکت کے احساس لمس پر مبنی ہے۔

کانٹ نے اس سلسلے میں ایک مختلف ہی بات کہی ہے۔ اس کے نظریے کی رو سے مکان نہ ہی ایک معروضی حقیقت ہے اور نہ ہی یہ متحرک تجربے یعنی وارداتِ تصرف پر مبنی تجریدی تصور ہے۔ ان کا اصول تجربہ سے کوئی تعلق نہیں۔ حرکت کے بنیادی خیال اور ہم وجودیت کے اندر ہر تصور مکان پوشیدہ ہے اس لیے مکان نفس کا ایک تصور ہے جو قیاس قبل از ذوق ہے۔ یہ احساس مکان کی ایک صورت ہے اور اشیاء کو ایک دوسرے کے ساتھ اُن کی باہمی سطحیت کے اندر پیش کرنے کا ایک طریقہ ہے۔

۱۔ اصول تجربہ کے حامی فلسفی نظری یا استدلالی فلسفی کے تضاد کے طور پر

کانٹ کے نزدیک حرکت مکان کی تاویل نہیں کرتی بلکہ مکان حرکت کی تاویل کرتا

ہے۔

مکان معروضی حقیقت بھی ہے اور موضوعی حقیقت بھی:

ہیگل کے نزدیک مکان محض محدود اور غیر مطلق نفس کی ایک تیس قبل از وقوع کی صورت نہیں ہے بلکہ نفس ربانی کا ایک پر تو بھی ہے جس کا معروضی اظہار عالم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ خدانے کائنات کا تصور مکان کی صورت کے مطابق ہی کیا ہے۔ انفس انسانی خدا ہی کی غیر مطلق تخلیقات ہیں اسی لیے نفس غیر مطلق بھی کائنات کی تاویل مکان ہی کی صورت کے مطابق کرتا ہے لہذا نفس غیر مطلق کے اندر مکان محض ایک موضوعی وجود ہی نہیں رکھتا بلکہ عالم طبیعی کے اندر ایک معروضی وجود بھی رکھتا ہے۔ اشیاء عالم طبیعی کے اندر ایک دوسرے سے بیگانہ ہونے کے برقرار رہتی ہیں۔ اشیاء کی یہ باہمی سطحیت شعور ربانی کے تصور کو جنم دیتی ہے۔ یہ تصور مختلف اشیاء میں ایک باہمی رشتہ قائم کرتا ہے، انھیں ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ انھیں ایک ہمگیر وحدت عطا کرتا ہے۔

زمان اور اس کی ماہیت:

مکان کا تصور زمان کے بغیر اور زمان کا تصور مکان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نظریہ زمان پر بات چیت شروع کرنے سے قبل زمان کی بھی بعض خصوصیات پیش کر دی جائیں اور اس ضمن میں جو کچھ مغربی مفکرین کہتے چلے آئے ہیں اس کا ہلکا سا خاکہ پیش کر دیا جائے۔

زمان کے متعلق عام نظریات یہ ہیں: زمان دونوں جانب غیر محدود ہے یعنی ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد ہے نہ اس کا کوئی آغاز نہ انجام۔ خود غیر محدود ہونے کے باوجود یہ غیر محدود طور پر قابل تقسیم بھی ہے ورنہ ہم اسے مختلف حصوں یعنی لمحات میں تقسیم نہ کر سکتے لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ زمان یا وقت مختلف لمحوں کے آپس میں ملنے سے عمل میں آیا ہے۔ لمحے چاہے تعداد میں کتنے ہی کیوں نہ ہوں ان کا محدود ہونا یقینی ہے

اور محدود اشیاء تعداد میں کتنا ہی کیوں نہ بڑھ جائیں وہ لا محدود یعنی ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد نہیں ہو سکتیں اس لیے زمان ایک کل واحد ہے جس میں مختلف خصوصیات رکھنے والے اوقات برآمد کیے جاسکتے ہیں۔

وقت کا صرف ایک ہی بُعد ہوتا ہے۔ حقیقت مادہ کے قائل اور حقیقت ذات کے قائل، ان دونوں کے نزدیک زمان یا وقت نفس انسانی سے آزاد ایک معروضی حقیقت ہے اور عالم طبیعی کے متواتر واقعات کا حاصل ہے۔

اصول تجربہ کے حامی کہتے ہیں کہ زمان ایک آزاد معروضی حقیقت نہیں ہے بلکہ محض نفس کا ایک قیاس ہے جو تسلسل واقعات کے تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تسلسل کی محض ایک موضوعی صورت ہے۔

کانٹ زمان کو ایک معروضی حقیقت نہیں مانتا اور اسے ایک ایسا تجربی تصور تسلیم کرنے کو بھی تیار نہیں جو تسلسل واقعات سے ظہور پذیر ہوتا ہو۔ اس کے نزدیک زمان کا تصور تسلسل واقعات کے تصور سے اخذ نہیں کیا جاسکتا اور سبب اس کا وہ یہ بتاتا ہے کہ تواتر کا تجربہ یعنی پہلے اور بعد کی ترتیب میں واقعات کا ادراک زمان سے تصور کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے، چنانچہ زمان کا تصور نہ ہی تجربے سے ماخوذ اور نہ ہی تجربے سے بعد کا تصور ہے۔ بلکہ یہ ہر تجربے سے پہلے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ دراصل احساس کے قیاس قبل از وقوع کی صورت ہے۔

ہیگل کتابت اس کوئی شک نہیں کہ زمان انسانی نفس کے قیاس قبل از وقوع ہی کی ایک صورت ہے۔ کہ یہ انسانی نفس کے قیاس قبل از وقوع کی ایک صورت محض اسی لیے ہے کہ یہ نفس ربانی کا ایک پر تو ہے اور عالم خارجی اس نفس ربانی کا ایک معروضی اظہار ہے۔ چنانچہ زمان موضوعی اعتبار سے صرف نفس انسانی ہی میں موجود نہیں ہے بلکہ معروضی انداز سے عالم طبیعی میں بھی موجود ہے۔

ہربرٹ اسپنسر اس بات کا قائل ہے کہ اگرچہ تصور زمان ہم نے اپنے اجداد سے میراث میں پایا ہے لیکن اب وہ ہم میں فطری اور جبلی صورت اختیار کر چکا ہے اور ہمارے

لیے قیاس قبل از وقوع کی حیثیت رکھتا ہے۔

مکان - زمان:

اوپر بیان کیے ہوئے نظریات میں ایک انقلاب اس وقت آیا جب آئن اسٹائن نے زمان اور مکان میں حد فاصل سے انکار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ کائنات چار ابعاد پر مشتمل "مکان - زمان" کی ایک ترتیب ہے جس میں مکان زمان سے الگ نہیں اور زمان مکان سے الگ نہیں۔ آئن اسٹائن کے اس نظریے کا اس کے ایک ہم عصر فلسفی سیموئل ایگز نیڈر نے خاصا اثر قبول کیا اور اس نے بھرپور انداز سے یہ نظریہ پیش کیا کہ ساری کائنات "زمان - مکان" ہی کی تخلیق ہے اور "زمان - مکان" غیر قانونی جوہر یا قطعی حقیقت ہے۔ مادی جوہر (Physical Substance) زمان مکان کی پیچیدگی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ زندگی مادی جوہر سے رونما ہوتی ہے اور نفس زندگی سے نمودار ہوتا ہے۔ اقبال آئن اسٹائن کے نظریے سے کہاں تک متفق ہیں اور کہاں تک غیر متفق ہیں اور انھوں نے اس نظریے پر کیا تنقید کی ہے۔ اقبال کے نظریہ "زمان و مکان کی بحث میں ایک بڑا اہم سوال ہے اور اس کا ذکر آئندہ سطور میں اپنے مقام پر آئے گا۔ یہاں آئن اسٹائن کے "زمان - مکان" کے نظریے سے متعلق اتنا کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریے کے ماننے والوں کے نزدیک تین ابعاد صرف ایک ساکن جامد اور تبدیل نہ ہونے والی کائنات کے لیے کافی ہیں۔ جوہنی کائنات میں حرکت کا عنصر ہم داخل کرتے ہیں تو کسی بھی چیز کا صحیح مقام دریافت کرنے کے لیے پیمائش زمان سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں زمان مکان ہی کا ایک بعد بن جاتا ہے۔ چوتھا بعد۔

وقت کا طویل و اختصار:

'زیادہ وقت' اور 'کم وقت' ہمارے لیے روزمرہ کے استعمال کے الفاظ ہیں لیکن شاید ہم نے اس مسئلے پر کبھی غور نہیں کیا کہ زیادہ وقت یا طویل وقت کتنا طویل

ہو سکتا ہے اور کم وقت یا مختصر وقت کتنا مختصر ہو سکتا ہے۔ مختصر وقت حالات کے پیش نظر ہے وہی وقت جو ایک فرد کے لیے طویل ہے دوسرے کے لیے مختصر ہے اور ایسا بھی ممکن ہے کہ یکساں وقت ایک ہی شخص کے لیے مختلف حالات میں مختلف کیفیات کا حامل ہو۔

۱۹۰۵ء میں البرٹ آئن اسٹائن نے اس نظریے کو نظریہ اضافیت کہہ کر پیش کیا۔ اُس وقت صورت یہ تھی کہ سیمویل ایگزینڈر کے سوا کسی نے اسے درخور اعتناء نہ سمجھا لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ہی ساتھ اس نظریے کی اہمیت بڑھتی چلی گئی۔ فزکس نے اس نظریے کو کئی بار اور کئی طریقوں سے آزمایا ہے اور اب صورت یہ ہے کہ فزکس کو اس نظریے کی صداقت میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہ گیا ہے اور یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ زمان کے اندر سفر اسی طرح ممکن ہے جس طرح مکان کے اندر جس تیزی سے ہم مکان کے اندر سفر کر سکتے ہیں اُسی تیزی کے ساتھ زمان میں بھی سفر کرتے ہیں لیکن یہ سفر صرف آگے کو ممکن ہے پیچھے کو نہیں۔ یہ ایک ایک طرف سفر ہے۔ بقول آئنزک آئیسمبرڈ "ایک بار ہمارا مسافر اگر تیس برس یا ایک کروڑ برس اپنے سفر میں آگے نکل گیا ہے تو اس کے لیے واپسی قطعاً ناممکن ہے۔ یہ سفر صرف مستقبل ہی میں ممکن ہے ماضی میں ممکن نہیں۔"

اقبال کی نظم و نثر میں تصور زماں:

جرمن سائنس دان آئن اسٹائن نے جب یہ نظریہ پیش کیا تو اقبال بھی اس زمانے

میں جرمنی میں تھے اور میونخ یونیورسٹی کے لیے (Development of Metaphysics

in Persia) ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء کے عنوان سے پہلے مقالے

کی ابتدا کر چکے تھے۔

۱۔ حکیم آئن اسٹائن نے نظریہ اضافیت سب سے پہلے ۱۹۰۵ء میں دنیا کے سامنے رکھا۔

اس کے بعد اس نظریے کو ۱۹۱۵ء میں دوبارہ مرتب کر کے اکیڈمی آف سائنسز برلن کے

سامنے پیش کیا اور تیسری بار اُسے اور پختہ بنیادوں پر مزید وضاحت اور اطمینان بخش

شواہد کے ساتھ جب منظر عام پر لایا تو نوبل پرائز کا مستحق قرار پایا۔

اتفاق کی بات یہ ہے کہ آئن اسٹائن بھی جو قریب قریب اقبال ہی کا ہم عمر تھا چند سال قبل اسی یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہوئے نکلا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اقبال اور آئن اسٹائن کی ملاقات کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ ہاں ”پیام مشرق“ میں آئن اسٹائن کے متعلق اقبال کے اشعار^۱ اور ان اشعار کے نیچے اقبال کا یہ نوٹ: ”آئن اسٹائن جرمنی کا مشہور ماہر اقتصادیات جس نے حال میں نظریہ اضافیت کا حیرت انگیز انکشاف کیا ہے“ اس نظریے کے ساتھ اقبال کی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں لیکن ان اشعار سے اقبال کا اپنا نظریہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کیونکہ ایک تو بنیادی طور پر آئن اسٹائن کا نظریہ اضافیت آسانی سے سمجھ میں آنے والا نظریہ نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاضی اور طبیعیات (فزکس) سے واقفیت ضروری ہے دوسرا اقبال نے اسے اسرار اور رموز کے انداز میں پیش کر کے ایک مشکل بات کو مشکل تر بنا دیا ہے، لیکن ”پیام مشرق“ کے سات برس بعد

۱۔ پیدائش ۱۸۷۹ء -

۲۔ جلوہ می خواست مانند کلیم ناصبور

تا صمیر مستنیز او کشود اسرار نور

از فراز آسمان تا چشم آدم یک نفس

زود پروانے کے پروازش نیاید در شعور

خلوت او در زغال تیرہ فام اندر مفاک

جدولش سوز و درختے را چو خس بالائے طور

بے تغیر در طلسم چون و چند و بیش و کم

برتر از لپست و بلند و دیر زود و نزدیک و دور

در نہادش تار و شید و سوز و ساز و مرگ و زلیست

اہرمن از سوز او و ساز او جبریل و حور

من چہ گویم از مقام آن حکیم نکتہ سنج

کردہ زرد شستہ ز نسل موسی و ہارون ظہور

(Reconstruction of Religious Thought in Islam) میں اقبال نئے نئے نظریے

پر مقابلہ کھلنے بحث کی ہے اور چونکہ وہ بحث نثر میں ہے اس لیے مذکورہ نظم کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔

یہاں ابتدا ہی میں یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا نظریہ زمان و مکان اول سے آخر تک ایک ہی صورت میں ہمارے سامنے نہیں آیا بلکہ اقبال کے بعض اور نظریات مثلاً نظریہ حب وطن اور نظریہ تصوف کی طرح ہمیشہ ارتقا پذیر رہا ہے۔ اقبال کے مختلف نظریات کی ارتقا پذیری کا سبب اُن کی وہ کشادہ دلی اور وسعتِ نظری ہے جس نے اُن سے اُن کی مذکورہ انگریزی تصنیف ”تشکیل جدید الہیات کے دریا چے میں اُن سے یہ الفاظ کہلوائے کہ فلسفے کی دنیا میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جوں جوں علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر و فلسفہ کی نئی دنیا میں ہمارے سامنے آجاتی جائیں گی۔ نئے خیالات کا جو غالباً میری اس زیرِ نظر کتاب میں بیان کیے ہوئے خیالات سے زیادہ مستحکم بنیادوں پر قائم ہوں گے۔ سامنے آنے کا پورا امکان موجود ہے۔ اس کے ساتھ اقبال یہ بھی لکھتے ہیں کہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری احتیاط کے ساتھ فکر انسانی کے ارتقا کا مشاہدہ اور مطالعہ کریں اور اس کی جانب ایک آزاد، نقادانہ رویہ اختیار کریں۔

اسی کتاب میں اقبال ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ انسانی ذہن ہمیشہ بدلتا ہے اور ارتقا پذیر رہتا ہے۔ ہاں پتھر نہیں بدلتا اور انسانی ذہن پتھر نہیں ہے۔

ان اقتباسات سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال کے فلسفیانہ نظریات جامد اور غیر متغیہ نظریات نہیں تھے بلکہ ان میں مطالعے اور مشاہدے کے پیش نظر تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں، حب اسلام اور عشق رسول کی بات دوسری ہے، یہ فلسفیانہ نظریات نہیں ہیں۔ بلکہ ایسے مذہبی افکار و عقائد ہیں جن کے آغوش میں اقبال نے آنکھ کھولی اور ان میں کسی قسم کی نظریاتی تبدیلی ڈھونڈنا اسی طرح غلط اندیشی کا باعث بن سکتا ہے جس طرح فلسفیانہ نظریات میں تبدیلی کے عناصر سے انکار کرنا حب اسلام کے بارے میں

تو اقبال کا یہ شعر اُن کی ساری زندگی کی تصویر پیش کرتا ہے:

بر مصطفیٰ برساں خوینہ را کہ رین ہمار او ست

اگر یہ او نرسیدی تمام بولہبی است

لیکن فلسفے کا جہاں تک تعلق ہے کوئی ایسا بندھا لگا نظریہ پیش کرنا دشوار ہے جو

ان کی ساری مفکرانہ زندگی کا احاطہ کرتا ہو۔ اقبال کے یہاں فلسفیانہ افکار کی اس تبدیلی کو

بعض نقادوں نے تضاد سے تعبیر کیا ہے حالانکہ یہ تضاد نہیں ہے ارتقاء ہے۔

یہی بات اقبال کے نظریہٴ زمان کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ اس سے قطع نظر کہ

اس نظریے کی ارتقاء پذیر صورت اپنی ابتدائی صورت سے مختلف ہے۔ یہ کہنا بھی شاید حقائق

کی نشاندہی کرے گا کہ یہ اقبال کا وہ نظریہ ہے جو ان کے باقی نظریات سے کہیں زیادہ اکثر

مفکرین کی تنقید کا ہدف رہا ہے۔

اقبال کے نظریہٴ زمان کی ابتدا:

اس وقت سب سے پہلا سوال ہمارے سامنے یہ ہے کہ اقبال کے نظریہٴ زمان و

مکان کی ابتدا کب ہوئی اور یہ نظریہ کیا ہے۔

اقبال کی سب سے پہلی تصنیف علم الاقتصاد کو چھوڑ کر جس کا موضوع اقتصادیات

ہے اقبال کی اولین فلسفیانہ تصنیف Development of Metaphysics in Persia

ہے۔ اس کتاب میں جو ۱۹۰۷ء کی تصنیف ہے نظریہٴ زمان کے بارے میں اقبال کے خیالات

کی پرچھائیوں تک نظر نہیں آتی۔ اس وقت تک ان کی شاعری میں بھی زمان و مکان کے

متعلق اُن کے نظریات کی کوئی جھلک دکھائی نہیں دیتی۔ سب سے پہلی نظم جس میں اقبال

کے نظریہٴ زمان و مکان کا ایک ہلکا سا اشارہ ہمیں ملتا ہے "سیر فلک" جس میں آپ

لکھتے ہیں:

آسمان پر ہوا گذر میرا

جاننے والا چرخ پر میرا

تھا تخیل جو ہمسفر میرا

اڑنا جاتا تھا اور نہ تھا کوئی

تارے حیرت سے دیکھتے تھے مجھے راز سر بستہ تھا سفر میرا

حلقہ صبح و شام سے نکلا

اس پُرانے نظام سے نکلا

اور یہ غالباً ۱۹۱۰ء کی نظم ہے۔

بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال کی نظم ”ہمالہ“ میں بھی جو ۱۹۰۱ء میں کہی گئی تھی،

انھوں نے یہ کہہ کر اپنے نظریہ زماں کی جانب اشارہ کیا ہے :

ہاں دکھا دے اے تصور! پھر وہ صبح و شام تو

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

لیکن اس خیال سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔

اس نظم ”سیر فلک“ کے بعد زمان و مکان کا ذکر ہمیں ”اسرارِ خودی“ میں نظر آتا ہے

جس میں آپ حضرت امام شافعی کے قول ”الوقت سیف“ کو اپنے نظریے کی بنیاد بنا کر

اس پر بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

آب او سرمایہ از زندگی است

دست او بیضا تر از دست کلیم

بحر از محرومی نم بر شود

کار او بالا تر از تدبیر بود

قلزمے را خشک مثل خاک کرد

قوت او از ہمیں شمشیر بود

من چه گوئم سراپا شمشیر چیست

صاحبش بالا تر از امید و بیم

سنگ از یک ضربت او تر شود

در کف موسی ہمیں شمشیر بود

سینہ دریا ئے احر چاک کرد

پنجمہ جیدر کہ خیبر گیر بود

یہاں تک تو خیر ایک شاعرانہ انداز بیان ہے۔ اس پر فلسفیانہ بحث اقبال آگے

چل کے کرتے ہیں اور اپنا نقطہ نگاہ سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں :

انقلاب روز و شب ہمیدنی است

در دل خود عالم دیگر نگر

وقت را مثل خطے پنداشتی

۱۔ گردشِ گردوں گرداں دیدنی است

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر

در گل خود تخمِ ظلمت کاشتی

”گھومتے ہوئے آسمان کی گردش دیکھنے کے قابل ہے اور روز و شب کا انقلاب سمجھنے کے قابل ہے۔ اسے دوش و فردا کے اسیر! غور سے دیکھ اور اپنے دل کے اندر ایک اور عالم کا مشاہدہ کر! تو نے تو (ایک طرح سے) اپنے دل کے اندر ظلمت کا بیج بھر دیا ہے۔ کیونکہ تو نے (پہلے تو) زمان کو ایک خط یا لکیر کی مانند سمجھا اور پھر دن اور رات کے پیمانے سے تیرے فکر نے زبان کی پیمائش شروع کر دی۔۔۔۔۔ اسے کہ تو زمان کی اصل سے واقف نہیں ہے درحقیقت تو حیاتِ جاوداں سے بیگانہ ہے۔ تو کب دن اور رات کے (چکر میں) اسیر رہے گا۔ لی مع اللہ^۲ کی حدیث سے وقت کی رمز کے مفہوم

فکر تو پیمود طول روزگار	باز با پیمانہ لیل و نہار
از حیاتِ جاوداں آگہ نہ	تو کہ از اہلِ زمان آگہ نہ
امز وقتِ ازلی مع اللہ یاد گیر	تا کجا در روز و شب باشی اسیر
زندگی سے است از اسرارِ وقت	این و آن پیدا است از اسرارِ وقت
وقتِ جاوید است و خود جاوید نیست	اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
سر تابِ ماہ و خورشید است وقت	عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت
امیازِ دوش و فردا کردہ	وقت را مثل مکان گسترده
ساختی از دست خود زندانِ خویش	اے چو بورم کردہ از لیستانِ خویش
از خیابانِ ضمیر ما دمید	وقت ما کو اول و آخر ندید
ہستی او از سحر تا بتدہ تو	زندہ از عرفانِ اصا ش زندہ تو

۲۔ لی مع اللہ وقت لا سیفلی فیہا ہر سل ولا ملک مقرب۔۔۔ (حدیث نبوی)

”بعض اوقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ مجھے ایسا روحانی قرب حاصل ہوتا ہے کہ اس خلوت میں نہ کوئی نبی مرسل بار پاسکتا ہے اور نہ کوئی مقرب فرشتہ۔ یعنی کبھی کبھی میری زندگی میں ایسا وقت بھی آتا ہے جب وقت کا احساس فنا ہو جاتا ہے اور میں زمان و مکان سے بالاتر ہو جاتا ہوں۔ (ترجمہ یوسف سلیم چشتی)

تک پہنچے۔ یہ اور وہ سب وقت یا زمان کی رفتار سے پیدا ہوتا ہے زندگی زمان کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔ زمان کی بنیاد خورشید کی گردش سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ زمان تو جاوید ہے اور خورشید جاوید نہیں ہے۔ وقت عیش بھی ہے غم بھی، محرم بھی اور عید بھی۔ چاند اور سورج کی روشنی کا راز بھی زمان ہی ہے (تو تے غلطی یہ کی ہے کہ) تو نے زمان کو مکان کی طرح پھیلا دیا ہے اور دوش و فردا کے امتیاز میں گرفتار ہو گیا ہے۔ اسے کہ تو نے اپنے باغ سے خوشبو کی طرح رم اختیار کیا ہے۔ تو نے تو گویا اپنے ہاتھ سے اپنا زندان تعمیر کر لیا ہے۔ (در اصل) ہمارا زمان جو ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد ہے ہمارے ضمیر کے خیابان ہی میں پیدا ہوا ہے۔ اس کی یعنی زمان کی اصل کا عرفان کر لینے والا زندہ سے زندہ تر ہو جاتا ہے اور اس کی ہستی سحر سے زیادہ تابندہ ہو جاتی ہے۔ زندگی دہر (یعنی زمان) سے عبارت ہے اور دہر (یعنی زمان) زندگی سے۔ رسول اکرمؐ کا فرمان ہے۔ لا تسبوا الدھر فان الدھر هو اللہ ۱

خلیفہ عبدالحکیم کا اعتراض:

عبدالحکیم ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال نے دراصل یہ نظریہ برگساں سے مستعار لیا ہے۔ حضرت امام شافعی کے مذکورہ مقولے کو اس نظریے سے دور کا بھی تعلق نہیں بلکہ وہ اقبال پر اعتراض بھی کرتے ہیں کہ اُنھوں نے یہ نظریہ پیش کرتے ہوئے برگساں کا حوالہ کیوں نہیں دیا چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”یہ بات قابل افسوس ہے کہ اقبال“ اسرار خودی“ میں برگساں کا ذکر تک نہیں کرتے بلکہ برگساں کے تمام فلسفہ حیات کو

۱۔ خرد ایک غلط تصویر پیش کرتی ہے جو کچھ مسلسل تغیر کے عالم میں ہے۔ اُس کا تجزیہ

کرنے کے لیے ہم اسے اپنے خیال میں ایک غیر متحرک اور ساکن صورت دیتے ہیں۔

ہم زمان کو مکان سمجھ لیتے ہیں۔ (برگساں)

۲۔ زندگی از دہر و دہر از زندگی است لا تسبوا الدھر فان الدھر هو اللہ ۲

حضرت امام شافعی کے ایک مقولے سے غسوب کر دیتے ہیں۔ جہاں تک امام کے مقولے کا تعلق ہے اس میں کوئی فلسفہ پوشیدہ نہیں ہے۔ اقبال نے برگساں سے جو فلسفہ مستعار لے کر حضرت امام شافعی کے نام سے والیتہ کر دیا ہے۔ وہ اگر حضرت امام کے سامنے بیان کیا جاتا تو وہ شاید

اس ضمن میں حضرت امام شافعی کے مقولے "الوقت سیف" کے بارے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے نظریے کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ اس مقولے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "معلوم ہوتا ہے امام شافعی درجۃ اللہ علیہ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن میں سے اگر صرف سورۃ العصر نازل کر دی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں زندگی کی بڑی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ سورۃ العصر کے لفظ یہ ہیں (روح اقبال صفحہ ۲۱۹، ۶۷، ۶۸، ۶۹ ایڈیشن ۱)

زمانے کی قسم انسان گھاٹے میں ہے۔ سولے اُن کے جو ایمان لائے اور اُنھوں نے نیک عمل کیے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رہے، ان چند سیدھے سادے بولوں میں زمانے یا تاریخ کی نہایت ہی بلیغ توجیہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط خاص طور پر اپنے اندر عجیب و غریب اعجاز رکھتا ہے۔ زمانہ انسان کے لیے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عاید کرتا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانات کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں جو نیک عمل کرتے ہیں وہ کامیاب رہتے ہیں اور جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھاٹے میں رہتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نہیں ہوتی۔ پوری جماعت کو نیکی کی طرف بلانا ضروری ہے چاہے اس میں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ پیش آئیں۔ عمل کی دنیا میں فرد سے زیادہ جماعت کو اہمیت حاصل ہے۔ اگر کسی کو صبر اور عقیدت سے مقاصد کی لگن ہو جو حق ہیں تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ امام شافعی کا اس سورۃ کی بابت جو قول ہے وہ ان کی زبردست دینی بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔

اسے سمجھ بھی نہ سکتے^۱۔ آگے چل کر خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں: ”اقبال نے برگسان کی دہریت اور الحاد اور اسلام کے تصور توحید میں ایک مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔^۲ یہاں اپنے دعوے کی تائید میں مثنوی ”اسرار خودی“ کے مذکورہ اشعار پیش کرنے کے بعد خلیفہ عبدالحکیم بحث کا اختتام ان الفاظ پر کرتے ہیں:

”فکر اقبال کے ماخذ پیش کرنے سے میرا مقصد اقبال کی عظمت کو کم کر کے دکھانا نہیں ہے۔ شاعری کئی قسم کی ہوتی ہے اور شعراء بھی کئی طرح کے۔ بعض غزلیہ شعراء ہوتے ہیں اور بعض رزمیہ۔ بعض کا دائرہ کلام سماجیات تک محدود ہوتا ہے۔ شعراء کا ایک طبقہ حبشی محبت کا راگ الاپتا ہے اور دوسرا طبقہ عشق ربانی کا۔ بعض شعراء حب وطن شاعر کہلاتے ہیں اور بعض فطرت کے شاعر۔ بعض شعراء ماضی کے شاعر ہوتے ہیں۔ بعض حال کے اور بعض مستقبل کے۔ بعض شعراء اخلاقیات کے شاعر ہوتے ہیں اور بعض قومیت کے۔ بعض شعراء تصوف کے شاعر ہوتے ہیں اور بعض زندانِ بدستیوں کے۔ اس سوال کا جواب کہ اقبال کو ان متعدد اقسام میں سے کہاں رکھا جائے خاصا مشکل ہے۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر اور اتنی متنوع قسم کی ہے کہ شاید ہی کوئی صنف سخن اقبال کی دسترس سے دور رہی ہو۔ لیکن یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اس کی

1-

It is a pity that Iqbal makes no mention of Bergson in *Asrar-i-Khadi* and expounded the latter's whole philosophy of life under a saying of Imam Shafa'i. There was no philosophy hidden in the words of the Imam who would have probably failed to understand the philosophy which Iqbal took from Bergson and ascribed it to him.

(Iqbal as a Thinker, p. 189)

شاعری میں اخلاقی اور فلسفیانہ پہلو بہت نمایاں ہیں۔ پیغمبرانہ عنصر جو ہر عظیم شاعری کا طرہ امتیاز ہوتا ہے اُس کی شاعری کے آخری دور میں خاص طور سے نمایاں حیثیت سے ابھرا۔

اقبال اور برگساں:

میں سمجھتا ہوں اقبال کے حق میں اس طویل سفارشی اور مربیانہ بیان کا اُس بحث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں جس بحث کا تتمہ خلیفہ صاحب نے اس بیان کو بنایا ہے۔ مناسب یہ تھا کہ خلیفہ عبدالحکیم اس بحث کو آگے بڑھاتے تاکہ اقبال اور برگساں کے نظریاتِ زمان پر مزید روشنی پڑتی۔ خلیفہ صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ:

Iqbal tried to identify Bergson's atheism with the Islamic idea of the unity of God.

لیکن خلیفہ عبدالحکیم غالباً اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ برگساں استمرارِ زمان کو با مقصد نہیں بلکہ بے مقصد قرار دیتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے برگساں اور اقبال کی راہیں الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ خلیفہ صاحب کے اس بیان سے انکار نہیں کہ ”اقبال برگساں کا بڑا مدح تھا اور اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا“ لیکن اُن کا یہ کہنا کہ اقبال کا نظریہ ”زمان برگساں کے نظریہ ”زمان کا چرہ ہے تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ برگساں کے نظریہ ”زمان پر اقبال نے (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) میں کئی موقعوں پر مدلل بحث کی اور اس بحث کے دوران میں اقبال کا برگساں سے اختلاف بھی پوری طرح واضح ہو جاتا ہے خواہ وہ ”زمان کی حقیقت“ کا نظریہ ہو خواہ ”زمان میں زندگی بطور مسلسل حرکت کا نظریہ“ ہو اور خواہ ”استمرارِ زمان کا نظریہ“۔ مذکورہ کتاب میں برگساں کے آخر الذکر نظریے پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”لیکن برگساں کہتا ہے، زندگی چونکہ ہجوم کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے لہذا یہ ممکن نہیں کہ اس نے آزادانہ خلاقی کا جو رستہ اختیار کر رکھا ہے (غایات کے

نور سے منور ہو۔ خواہ قریب خواہ دور سے۔ وہ گویا ایک من مانی، بے بصر،
 بے راہ اور ناقابل ادراک حرکت ہے جس کے سامنے کوئی مقصد ہے نہ غرض کہ
 اس سے کوئی خاص نتیجہ پیدا کرے لیکن یہیں پہنچ کر واردات شعور کے متعلق
 برگساں کا تجربہ یہ ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے۔ واردات شعور عبارت
 ہیں ماضی سے اور یہ صرف ماضی ہے جو حال کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا اور اس میں
 کار فرما رہتا ہے کہ وحدت شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اس کی آنکھیں مستقبل
 پر لگی رہتی ہیں اس لیے کہ زندگی اعمال توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو
 بھی عمل ہو گا اس کی توجہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے ہی سے کی جائے گی
 خواہ اس کی اپنے شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ ہمارے نزدیک تو ادراک کا عمل
 بھی کسی نہ کسی شعوری مفاد یا مقصد کے ماتحت سرزد ہوتا ہے اور توجہ
 از سید ندیر نیازی)۔

اقبال کی اس بحث سے صرف استمرارِ زمان کے بارے میں برگساں اور اقبال کے مختلف
 نقطہ ہائے نظر پیش کرنا مقصود ہے۔ خلیفہ صائب کے اس بیان کی تردید مقصود نہیں کہ
 ”اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔“ اس کی
 تائید میں تو (The Revelation and Religious Experience) میں اقبال کا یہ کلام

1- Again, in Bergson's view the forward rush of the vital impulse in its creative freedom is unilluminated by the light of an immediate or remote purpose. It is not aiming at a result: it is wholly arbitrary, undirected, chaotic and unforeseeable in its behaviour. It is mainly here that Bergson's analysis of our conscious experience reveals its inadequacy. He regards conscious experience as the past moving along with and operating in the present. He ignores that the nature of consciousness has a forward looking aspect also. Life is only a series of acts of attention and an act of attention is inexplicable without reference to a purpose, conscious or unconscious. Even our acts of perception are determined by our immediate interests and purposes. (The Revelation and Religious Thought in Islam - page 20).

ہی برگساں کو بہت بڑا خراج تحسین ہے کہ:

Among the representatives of contemporary thought Bergson is the only thinker who has made a keen study of the phenomenon duration in time.

لیکن برگساں کے متعلق اقبال کی اس رائے سے خلیفہ صاحب جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ محل نظر ہے اور فلسفہ زمان کے بارے میں اقبال کے افکار اس کی تائید نہیں کرتے۔
برگساں کے نظریہ استمرار زمان سے متعلق اقبال کی مندرجہ بالا تحریر نقل کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”برگساں کے الحاد اور اسلام کے نظریہ توحید کو مماثل بنا کر اقبال کی کوشش“ کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم کا اعتراض پورے سیاق و سباق کے ساتھ بیان کیا جائے خلیفہ صاحب کا اعتراض مکمل صورت میں یوں ہے۔

Time is a spaceless creative force in which change and evolution are inherent : There is no other reality beyond Time. Basing his view on the Prophets saying do not revile time - Iqbal tried to identify Bergson's atheism with the Islamic idea of the Unity of God.

اگرچہ خلیفہ صاحب کے مذکورہ مقالے پر تاریخ تحریر درج نہیں ہے اور نہ ہی پر جس میں یہ مقالہ شامل ہے، سن اشاعت درج ہے لیکن چونکہ اس مقالے میں ضربِ کلیم تک کے حوالے موجود ہیں اس لیے یہ طے شدہ امر ہے کہ اس مقالے کے معرض تحریر میں آنے سے کہیں قبل (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) شائع ہو چکی تھی جس میں اقبال وقت کے ایک تخلیقی قوت ہونے کے متعلق اپنے اور برگساں کے خیالات کا ٹکراؤ ان الفاظ میں پیش کر چکے تھے۔
حاصل کلام یہ کہ برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک آزاد، ناقابلِ تعین، تخلیقی اور حیاتی محرک ہے اور اپنی کنہ میں سرتاسر مشیت جس کو

فکر قید مکانی میں لے آتا اور پھر اس کا مشاہدہ اشیاء کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے۔ یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ برگساں کے اس نظریے کی پوری پوری تنقید کی جائے لیکن اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس کی حیاتیات کی انتہا فکر اور مشیت کی ایک ایسی شہریت میں ہوتی ہے جس میں کوئی مفاہمت ممکن نہیں اور جس کی ہمارے نزدیک وجہ ہے فکر کے متعلق اس کا جزئی نظریہ کیونکہ فکر کا منصب برگساں کی رائے میں صرف یہ ہے کہ ہر شے کو قید مکانی میں لے آئے۔ (ترجمہ از سید نذیر نیازی) ۱

بائیں ہمہ برگساں نے حقیقت مطلقہ کی غایت سے انکار کیا ہے اس لیے کہ غایت کے اثبات سے زماں کی نفی لازم آتی ہے۔ وہ کہتا ہے مستقبل کے دروازے کو حقیقت مطلقہ کے لیے کھلا رہنا چاہیے ورنہ اس کی آزادی قائم رہے گی نہ خلاقی۔ (ترجمہ از سید نذیر نیازی) ۲

لیکن اس کے باوجود اقبال برگساں کے بعض نظریات سے متفق بھی ہیں مثلاً اقبال بھی برگساں ہی کی طرح زماں کو مابہیت وجود اور عین خود سمجھتے ہیں لیکن یہ وہ زماں نہیں جس کی پیمائش دن اور رات یا صبح و شام کے پیمانے سے کی جاسکے، بلکہ اس سے مراد زماں خالص ہے۔ اس ضمن

1-

According to Bergson, then Reality is a free unpredicable, creative, vital impetus of the nature of volition which thought spatializes and views as a plurality of 'things.' A full criticism of this view cannot be undertaken here. Suffice it to say that the vitalism of Bergson ends in an insurmountable dualism of will and thought. This is really due to the parcial view of intelligence that he takes. (The Reconstruction of Religious Thought in Islam - p. 51-52).

2-

Bergson, however, denies the teleological character of Reality on the ground that teleology makes time unreal. According to him 'the portals of the future must remain wide open to Reality.' Otherwise, it will not be free and creative. (Ibid. pp. 53 & 54)

میں اقبال کے یہ الفاظ توجہ طلب ہیں:

”میری اپنی رائے تو یہی ہے کہ زمانہ حقیقت مطلقہ کا ایک جزو لا ینفک ہے لیکن زمانہ حقیقی زمان تسلسل نہیں جس میں ماضی اور حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے، ہم اس کو زمانِ خالص یعنی تفسیر بے تواتر ٹھہرائیں گے... پھر زمان تسلسل بھی تو دراصل زمانِ خالص ہے جسے فکر پارہ پارہ کر دیتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی ایک حیلہ ہے جس کے ذریعے سے ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کی تخلیقی فعالیت کا احساس جس کا سلسلہ پیہم جاری ہے مقفاری طور پر رکھیں۔ قرآن پاک کے اس ارشاد، ”اختلاف الیل والنهار“ (دن اور رات کا اختلاف اسی کی بدولت ہے) میں بھی میرے نزدیک یہی حقیقت پیش نظر ہے۔“

برگساں، اقبال اور رومی تینوں کے تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے۔ فرق یہ تھا کہ رومی اور اقبال کے نزدیک یہ حقیقت روحانی تھی لیکن برگساں مغرب کی روایات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اس قسم کا جرات مندانہ قدم اٹھاتے ہوئے جھجکتا تھا زمان کے باسے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں کے تینوں ہم نوا ہیں۔ استدلال اور وجدان کے تقابل کا مسئلہ تمام مسلمان مفکرین کے ہاں ملتا ہے اور اس سلسلے میں رومی کا نقطہ نظر کم فلسفیانہ تو ضرور ہے لیکن جاذب توجہ زیادہ ہے۔ رومی اور برگساں وجدان کی حمایت کے جوش میں عقل اور فکر پر نفرت کی نگاہیں ڈالتے ہیں لیکن اقبال کے نزدیک حقیقت اولیٰ ایک عنصری وحدت ہے جس میں عقل اور وجدان دونوں

1-

Personally, I am inclined to think that time is an essential element in Reality. But real time is not serial time to which the distinction of past, present and future is essential: it is pure duration, i.e., change without succession, which Mc-Taggart's argument does not touch. Serial time is pure duration quantitative measurement. It is in this sense that Quran says: 'And of Him is the change of the night and of the day' (The Reconstruction of Religious Thought in Islam). p. 58.

کی اہمیت برابر ہے۔ اپنی اکی سطح پر ان دونوں میں اختلاف بلکہ مناسبت تک رونا ہوسکتی ہے لیکن اعلیٰ سطح پر دونوں چاہتے ہیں عشق صادق اور عقل سلیم مترادفات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ رومی اور اقبال برگساں کا ساتھ اس وقت چھوڑ دیتے ہیں جب وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت جو اس کے نزدیک جوش حیات ہے۔ کسی منزل خاص کی جانب گامزن نہیں۔ ایک ایسی حرکت جس کی کوئی منزل نہ ہو اور ایسی ترقی جس کا مقصد ہی کوئی نہ ہو، کوئی انتہا ہی نہ ہو جس کی جانب یہ حرکت رواں دواں ہو یہ صحیح معنوں میں حرکت نہ ہوگی بلکہ یونانیوں کی حرکت ددري کے مماثل ہوگی جو نہ صرف زمانے کو غیر حقیقی بنا چھوڑے گی بلکہ اس سے حقیقت کا میکاٹلی، غیر تخلیقی اور اندھی ضرورت کے دستِ نگر ہونا لازم آئے گا۔ مختصراً اس سے برگساں کے نقطہ نظر کے برعکس بات پیدا ہوگی اس لیے اقبال اس میں اضافہ کرتے ہیں اور اس بات کی حمایت کرتے ہیں کہ عمل ارتقا ایک منزل خاص کی جانب گامزن ہے اور وہ منزل ایسی مثالی نسل کو جنم دیتی ہے جو ایسے افراد پر مشتمل ہو کہ اپنی مثال آپ ہوں اور مرد کامل کے والدین بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں“ ۱

آئن اسٹائن سے اختلاف؛

جہاں تک زمان کو حقیقی قرار دینے کا تعلق ہے اقبال اپنی بحث میں آئن اسٹائن سے بھی الجھتے ہیں اور آئن اسٹائن کے نظریہ اضافیت پر یہ کہہ کر معترض ہوتے ہیں کہ آئن اسٹائن کا نظریہ اضافیت زمان کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اس بحث میں وہ آئن اسٹائن پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے نظریہ اضافیت کی رو سے ہمیں زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کے بعد زمان یا وقت کو ایک آزاد، تخلیقی حرکت تسلیم کرنا دشوار ہو جاتا ہے ۲ اور اقبال کے اپنے نظریہ زمان کی بنیاد ہی یہی ہے کہ

۱۔ ”فلسفہ اقبال“ (بزم اقبال لاہور)۔

۲۔ آئن اسٹائن پر اقبال کے اس اعتراض کو سمجھنا دشوار نہیں۔ دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ”جاوید نامہ“ میں اقبال زروان کو (باقی اگلے صفحہ پر)

وقت ایک آزاد تخلیقی حرکت کا نام ہے اور حضرت امام شافعی کے مقولے ”الوقت سیف“ کی جو تفسیر اقبال نے پیش کی ہے اس کا مرکزی خیال یہی ہے اس لیے خلیفہ عبدالحکیم کے اس اعتراض کو بھی باسانی تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ اقبال نے زمان کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا ہے حضرت امام شافعی کے مقولے سے اس کا دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔

لاتسبوا الدہر :

حضرت امام شافعی کے مقولے ”الوقت سیف“ کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے اپنے نظریہ زمان و مکان کی وضاحت کے سلسلے میں رسول اللہ کی حدیث لاتسبوا الدہر فان الدہر ہواللہ ع کا حوالہ بھی دیا ہے۔ مفہوم اس حدیث کا بعض علمائے اسلام کے اور خود اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ: ”زمانے کو بُرا نہ کہو کیونکہ زمانہ ہی خدا ہے“ اقبال کے اپنے الفاظ میں حدیث مذکورہ کا ترجمہ یہ ہے

Do not vilify time for time is God

یہ دراصل لفظی ترجمہ ہے۔ اقبال نے اس حدیث اور اس کے مفہوم کا تتبع کرتے ہوئے نظریہ زمان و مکان کی وضاحت میں دہر کو زمانہ ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ کلام پاک میں لفظ دہر دو جگہ آتا ہے اور دونوں جگہ یہ لفظ زمانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

گزشتہ صفحہ سے آگے۔

روح زمان و مکان کی صورت میں پیش کر کے خود ایک طرح آئن اسٹائن کے نظریہ مکان - زمان (Space - Time) پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں۔ (اس سلسلے میں ڈاکٹر تارا چندن رستوگی کا مقالہ ”اقبال اور آئن اسٹائن“ خاصی حد تک مسئلے کی گرہ کشائی کرتا ہے)۔

۱۔ میری چونکہ اس حدیث کے الفاظ تک براہ راست رسائی نہیں ہے اس لیے یہ عرض کر دوں کہ یوسف سلیم چشتی نے اس حدیث کو یوں نقل کیا ہے: لاتسبوا الدہر فان اللہ ہوالدہر۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے ہاں اس کے الفاظ وہی ہیں جو متن میں درج ہیں یعنی لاتسبوا الدہر فان الدہر ہواللہ۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

لیکن فلسفے میں دہر اور زمان کا مفہوم الگ الگ ہے۔ دہر فلسفے میں مقدار وجود کو اور زمان مقدار حرکت کو کہتے ہیں مگر غالباً اقبال نے یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا اور قرآن کے تتبع میں دہر کو زمان ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ایک مذہبی اصطلاح کو فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر استعمال کرنے سے جو نتائج برآمد ہو سکتے تھے وہ انجام کار اقبال کے نظریہ زمان پر اعتراضات کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

یہ اقبال کے نظریہ زمان کا وہ دور ہے جس کی ابتداء صحیح معنی میں ۱۹۱۴ء سے ہوئی۔ اس دور میں اقبال کے فکر و فلسفہ کی رو سے ایک زمان تو وہ ہے جو ہم صبح و شام، دن اور رات یا دوپہر اور سہ پہر کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں اور گھڑی کی ملتی ہوئی سوئیوں سے اس کی پیمائش کرتے ہیں۔ یہ خارجی زمان ہے اور اس سے زمان مسلسل یا سلسل زمان یا Serial Time کہتے ہیں۔ یہ زمان محض اعتباری ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی زمان یعنی Real Time یا جسے زمان خالص یا Pure Duration بھی کہتے ہیں ہمارے ضمیر میں پنہاں ہے۔ اس کا خارجی وجود نہیں ہے اور یہ ماضی اور مستقبل دونوں سے بے نیاز ہے اس میں صرف حال ہی حال ہے یا گزشتہ صفحہ سے آگے۔

دونوں صورتوں میں حدیث نبوی کے معانی ایک ہی ہیں لیکن حدیث نبوی کا طالب علم یقیناً یہ جاننے کا آرزو مند ہوگا کہ حدیث کے اصل الفاظ کیا ہیں اور یہ اپنی مستند صورت میں حدیثوں کے کون سے مجموعے میں درج ہے کیونکہ اس چھوٹے سے فرق پر حدیث کے قوی یا ضعیف ہونے کا دار و مدار ہے۔

۱۔ اکبر الہ آبادی نے اس نکتے کو ایک ایسے دلکش شعر میں بیان کیا ہے کہ غزل کے انداز میں اس موضوع پر اس سے بہتر شعر تصور میں نہیں آ سکتا:

کیا بات ترے جمال میں ہے

ہر وقت زمانہ حال میں ہے

تسلسل زمان اور زمان حقیقی کا فرق اقبال کے اپنے الفاظ میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے یہ وضاحت مذکورہ الفاظ میں اقبال نے اپنے دوسرے لیکچر (باقی اگلے صفحہ پر)

یہاں تک تو بات معتزفین کی طرف سے ہدف تنقید نہیں بنتی لیکن اس کا جو پہلو تنقید کی زد میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال مذکورہ حدیث کی تفسیر میں زماں کو اللہ کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ اقبال کی اس تفسیر پر بحث کرتے ہوئے مولانا بشیر احمد خاں غوری کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اور دہر کی عینیت کا قول الحاد سے کم نہیں۔ اسے حدیث بنوی "لا تسبوا الدہر" سے ثابت کرنے کی کوشش بھی غیر صحیح ہے اور زبان عرب کے قواعد نیز اس ارشاد نبوی کے پس منظر سے قلت علم کا نتیجہ ہے۔

اس سلسلے میں یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وجود سے مراد ہے وجود واقعی یا وجود حقیقی اور وجود حقیقی یا وجود واقعی صرف خدا ہی کا ہے، اس لیے عرفانے کہا ہے کہ گزشتہ صفحہ سے آگے:

The Revelation and Religious Experiences میں ڈاکٹر میکٹگرٹھ کے نظریہ زماں پر بحث کرنے ہوئے قاری کے سامنے رکھی ہے۔ ڈاکٹر میکٹگرٹھ کے نزدیک زماں غیر حقیقی ہے کیونکہ یہ واقعہ یا ماضی ہے یا حال ہے یا مستقبل۔ اقبال اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میکٹگرٹھ اس غلط نتیجے پر اس لیے پہنچا ہے کہ اس نے وقت کی تسلسلی حیثیت ہی کو قطعی قرار دے دیا ہے۔

اس بحث کے دوران میں اقبال نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے اور اقبال کے نظریہ زماں پر بات چیت کرتے وقت اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ آپ لکھتے ہیں۔

"وقت کے راز کی تہہ تک پہنچنا آسان نہیں۔ اگسٹائن کے پر معنی الفاظ

آج بھی اسی طرح صحیح ہیں جیسے یہ اس وقت صحیح تھے جب یہ کہے گئے تھے۔

اگر کوئی مجھ سے وقت کے بارے میں نہ پوچھے تو میں وقت کی رمز کو جانتا ہوں اور

اگر مجھے وقت کے متعلق کچھ کہنا پڑے تو میں کچھ بھی نہیں جانتا۔"

امام رازی جن کے نظریہ زماں کی مابینیت جاننے کے لیے اقبال نے دو ایک بار

علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم کو خطوط لکھے خود اس مسئلے پر بحث کے دوران میں

کہتے ہیں کہ:

(باقی اگلے صفحہ پر)

زمانہ استمرار شئون باری کا نام ہے اور چونکہ شئون باری تعالیٰ ازلی اور ابدی (جاوید) ہیں اس لیے زمان (وقت حقیقی) بھی جاوید ہے۔

اقبال نے خود بھی لفظ دہر کی مابیت پر بحث کی ہے لیکن اس بحث میں وہ اسے زمان ہی مترادف قرار دیتے ہوئے اس کے ساتھ وہ صفات والستہ کرتے ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں۔ فرماتے ہیں،

”مسئلہ زماں ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ ایک تو اس کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کے مطابق دن اور رات کا سلسلہ اللہ کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے اور دوسرا یہ کہ رسول اللہ نے ذات باری تعالیٰ اور دہر (زمان) کو اپنی ایک مشہور حدیث میں جس کا ذکر پہلے آچکا ہے مترادف قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض عظیم مسلمان صوفی لفظ دہر کی صوفیانہ properties میں یقین رکھتے تھے۔ محی الدین ابن عربی کے نزدیک دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنہ میں ایک اسم ہے اور امام رازی اپنی تفسیر قرآن میں لکھتے ہیں کہ بعض مسلمان صوفیہ نے مجھے لفظ دہر کا ورد کرنا سکھایا تھا۔“

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ شیخ محی الدین ابن عربی کے نزدیک دہر اللہ کے اسمائے حسنہ میں سے ایک اہم اسم ہے لیکن بقول یوسف سلیم چشتی: ”محمد نہیں نے دہر سے خدا کی صفت ارادی مراد لی ہے یعنی وہ حق تعالیٰ کی حرکت ارادی کو گزشتہ صفحہ سے آگے۔“

”ابھی تک مجھ پر زماں کی مابیت آشکار نہیں ہو سکی۔“

(یوسف سلیم چشتی)

پروفیسر جوڈ نے بھی زمان و مکاں کے مسئلے کا شمار فلسفے کے مشکل ترین مسائل میں کیا ہے اور کہا ہے: دو ہزار سال کی مسلسل قیاس آرائیوں کے باوجود آج تک زمانے کی مابیت پر اتفاق آرا نہیں ہو سکا ہے۔“

(یوسف سلیم چشتی)

دہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دہر یا زمانہ دراصل استمرارِ شئون باری کا دوسرا نام ہے۔

اس کے ساتھ ہی مولانا بشیر احمد خاں غوری اقبال کے ان بیانات پر بھی معترض ہیں کہ ”مسئلہ زمان ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔“ اور ”مسئلہ زمان و مکان ملت اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے۔“ اپنے اعتراضات کی اضافت میں مولانا لکھتے ہیں:

”خدا معلوم علامہ کے ذہن میں ”زندگی و موت“ کے سوال کا کیا مفہوم تھا؟ (۱) یہ مسئلہ کبھی اسلامی تعلیم کا اصل الاصول نہیں رہا۔ (۲) کسی دور میں بھی اس مسئلے کے باعث دار و گیر نہیں ہوئی۔ (۳) نہ کبھی یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین تارق رہا۔ اگر یہ سب باتیں درست ہیں تو زندگی اور موت کا سوال کیونکر ہوگا۔“

”سچی بات یہ ہے کہ مسئلہ زمان و مکان ان میں سے کسی مفہوم کے تحت نہیں آتا کیونکہ (۱) قرآن و حدیث کی رو سے ”اسلام کا اصل الاصول“ متعین ہے جو ”توحید الوہیت“ یا ”عبودیت الہی“ ہے۔ (۲) اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں قائلین زمان کو یا مفکرین زمان کو اس اقرار یا انکار کی وجہ سے کبھی کوئی سزا نہیں ملی۔ (۳) اسلام اور کفر کے مابین بقول امام غزالی صرف تین مسئلے تارق ہیں: (۱) عالم کے قدم و حدوث کا عقیدہ۔ (۲) جزئیاتِ مادہ کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم کا اقرار یا انکار اور (۳) جزا جساد کا عقیدہ یا اس کا انکار۔“

مولانا کے اعتراض کو آسانی سے رد نہیں کیا جاسکتا اور یہ صحیح ہے کہ اقبال ایک زمانے تک مذکورہ حدیث نبوی کو بنیاد بنا کر زمان اور ذات باری تعالیٰ کو ایک ہی مفہوم میں بیان کرتے رہے لیکن جیسا کہ میں پہلے اس خیال کا اظہار کر چکا ہوں یہ اقبال کے نظریہ زمان کا اولین قابل ذکر دور ہے جو آخر تک اپنی ابتدائی صورت میں برقرار نہیں رہا۔ اقبال کا

دیکھو دوریں

نصوَرِ زماں یا دوسرے لفظوں میں اقبال کا تصور باری تعالیٰ (کیونکہ اقبال نے زماں، دہر کو خدا کو قرار دیا ہے) کئی مدارج میں سے گزرا ہے۔ میاں محمد شریف نے اس سلسلے میں اقبال کے تصور باری تعالیٰ کے تین ادوار قائم کیے ہیں۔ پہلا دور ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۸ء تک دوسرا ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک اور تیسرا ۱۹۲۰ء سے تاریخ وفات تک لیکن نہ جانے یرونیسٹر محمد شریف ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۴ء تک کی مدت کو کیسے نظر انداز کر گئے ہیں۔ بہر طور یرونیسٹر شریف کا قائم کیا ہوا پہلا دور جس میں اقبال خدا کو حسنِ ازل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس وقت خارج از بحث ہے کیونکہ اس دور میں اقبال نظریہٴ زماں سے کوئی اعتنا نہیں دیتے۔ جہاں تک نظریہٴ زمان کا تعلق ہے اقبال کا اس ضمن میں پہلا دور سنہ ۱۹۱۰ء بلکہ دراصل ۱۹۱۴ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۰ء تک پہنچتا ہے۔ اس دور میں وہ ذات باری تعالیٰ اور زماں کو مترادف تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس دور میں بھی اُن کا احساس کبھی کبھی اس تصور سے بغاوت کرتا ہے۔ پیام مشرق ۱۹۲۲ء کی تصنیف ہے اور کہیں کہیں اس کی رباعیات اور اشعار اس بغاوت کی غمازی کرتے ہیں:

جہاں ما کہ پایا نے ندارد چو ما ہی دریم ایام غرق است
یکے بردل نظر واکن کہ بینی ہم ایام در یک جام غرق است

زمین را رازدان آسمان گیر مکان را شرح رمزلا مکان گیر
بردہر راہ سوئے منزل دوست نشان راہ از ریگ روان گیر

در جہاں دل ما دور قمر پیدا نیست
انقلابے است ولے شام و بھر پیدا نیست

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است

یہاں "پیام مشرق" کی نظم "نوائے وقت" کا ذکر بھی نامناسب نہ ہوگا:

خورشید بہ دامنم انجسم بہ گریبانم
در من نگر ی میچسم در خود نگر ی جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم
من در دم در مانم من عیش فردانم

من تیغ جہاں سوزم من چشمہ جہانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من
ہنگامہٴ افرنگی یک بستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او از نقش نگارِ من
خونِ جگر مردانِ سامانِ بہارِ من

من آتشِ سوزانم من روضہٴ رضوانم

آسودہ و سیارم این طرفہ تماشا بین
در بادہٴ امروزم کیفیتِ فردا بین
پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنا بین
صد کوکبِ غلطانِ بین، صد گنبدِ خضرا بین

من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یردانم

تقدیرِ فسونِ من، تدبیرِ فسونِ تو
تو عاشقِ لیلائے من دشتِ جنونِ تو
چوں روحِ رواں پاکم از چند و چگونِ تو
تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو

از جانِ تو پیدا نم در جانِ تو پنہانم

من رہرو تو منزل من مزرع و تو حاصل
تو ساز صد آہنگے تو گرمی این محفل
آوارہ آب و گل دریاب مقام دل
گنجیدہ بہ جامے میں این قلم بے ساحل

از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم
اس نظم کے بارے میں مولانا شبیر احمد غوری لکھتے ہیں کہ اس نظم میں اقبال نے
”زمانے کو ایک قاہر دیو کی شکل میں پیش کیا ہے جو ان تمام صفات سے متصف ہے جو
عامہ اہل اسلام صرف خدائے قاہر و فعال لما یرید کی ذات میں ثابت کرتے ہیں۔ انھوں
نے اسے ایک باجروت دیوتا بنا ڈالا۔ یہی نہیں بلکہ جمہور متکلمین و حکماء کے خلاف ذات
باری کو زمانی بھی قرار دے دیا (من کسوت انسانم پیرا من ینہ داتم) یہاں اقبال نے الیگزینڈر
کی تقلید میں صراحتہً زمانہ کو خدائے برتر (حقیقت مطلقہ) قرار دیا۔

لیکن مولانا شبیر احمد اس نظم کے مطالعے میں ایک بات کو نظر انداز کر گئے ہیں کہ
اس نظم میں تصویر کا صرف یہی پہلو ہی نہیں ہے جو مولانا نے پیش کیا ہے بلکہ اور بھی
کئی پہلو ہیں۔ جب وقت انسان سے کہتا ہے میں رہرو ہوں تو منزل ہے، میں کھیتی
ہوں تو حاصل ہے تو اس سے یہ مفہوم قطعاً نہیں لیا جاسکتا کہ اقبال زمان کو ایک باجروت
دیوتا کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ ”از جان تو پیدا نم در جان تو پنہانم“ سے بھی یہ
مفہوم پیدا نہیں ہوتا کہ زماں اپنے آپ کو ذات باری تعالیٰ قرار دے رہا ہے بلکہ ”آوارہ
آب و گل دریاب مقام دل“ اور ”گنجیدہ بہ جامے میں این قلم بے ساحل“ کہہ کر
تو وقت نے انسان کے مقابلے اپنی فروتر حیثیت تسلیم کر لی ہے۔

درحقیقت یہ اقبال کی اُس ذہنی کشمکش کا دور ہے جس میں وہ زماں کو ذات باری
تعالیٰ کا مترادف بھی قرار دے رہے ہیں اسے حقیقت مطلقہ بھی کہہ رہے ہیں اور
جب بادہ توحید سے سرشار ہوتے ہیں تو زماں و مکاں کا بطلان بھی کرتے ہیں یہ نظم
اس ذہنی کشمکش کی عکاسی کر رہی ہے:

تڑپ رہا ہے فلاطوں میان غیب و حضور
ازل سے اہل خرد کا مقام ہے اعراف

میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

” ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیان برگساں کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فراموشی سے واقف نہ تھے بہت آسان ہو گیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومی کے ساتھ وارڈ Ward کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک تو خود ان کے اور دوسری طرف نیٹشے برگساں اور رومی کے مابین گہرا رشتہ ہے۔ نیٹشے کی طرح رومی ارتقا، تصورات و امکانات، خودی کی بقا اور میلان اقتدار will to power تعمیر جدید کے لیے تحریک کہیں کے قائل ہیں اور برگساں کی طرح حرکت کو روح حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈوگالڈ کے ”ساجی نفسیات“ Social Psychology اور مبادی نفسیات سے متاثر ہونے کے جو علی الترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئی ہیں اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث

ما ڈاکٹر یوسف حسین خان نے اقبال کے نظریہٴ زماں پر بحث کے دوران میں اس نظم کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور اس کے قریباً ہر مصرعے کا بہت عمدہ ترجمہ پیش کیا ہے لیکن اس مسئلے کو ہمیں چھوڑا کہ زماں انسان سے ایک ہی سانس میں جو:

من کسوت انسانم پیرا ہن ریز دامن

بھی کہہ رہا ہے اور یہ بھی کہہ رہا ہے کہ:

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل

یا

از جان تو پیدا یم در جان تو پنہا نم

تو اس کی کیا تو جہر ممکن ہے؟

ہوئی۔ حیات کو برگساں کے آرزو اور امنگ کے نظریے سے وابستہ کیا گیا ہے۔ دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفہ اقبال کے بنیادی تصورات بن چکے تھے۔ اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف کے رشد و ہدایت کے فیض اور یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے مشاخر ہو کر اقبال نے اپنے ایک جداگانہ فلسفے کی بنیاد ڈالتی شروع کی جس کو دور ثانی کے افکار کی ممتاز ترین خصوصیات کی بنا پر فلسفہ خودی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

ارادے کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق اقبال کے بڑھتے ہوئے اصرار و تائید اور عین کی ابدیت اور تائید کی نسبت ان کے گھٹتے ہوئے یقین کو اسی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا ذہنی تغیر ہے جو ان سے افلاطونیت اور کثرة الوجود کے مکاتیب تصوف سے بہت دور لاکر کھڑا کرتا ہے۔

اقبال اپنے جدید فلسفے کو بانگ درا کی آخری نظموں، اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی کی ثنویوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے فکر و خیال کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی جس کو خواہشات تجسس، توقعات، مسامحی، عزائم، قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ زمانی احاطہ میں خودی کا وجود پایا نہیں جاتا بلکہ زماں خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوت عمل ہے جو شمشیر براں کی طرح مشکلات، رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہو کر اپنا راستہ پیدا کرتی ہے۔ وقت عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور خودی ہے اس لیے وقت، زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ مماثلت دی گئی ہے۔

یہ نام نہاد خارجی دنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زماں و مکاں کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرضی عالم تصورات و امکانات و دنوں خودی کے نتائج تخلیق ہیں لہذا فطرت کے یہ سارے محاسن "ارادہ" کی آفرینش ہیں۔

اقبال کی ذہنی کشمکش کا یہ دور ۳۳-۶۱۹۳۲ تک بڑی شدت کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نظریہٴ زمان کی بحث میں یہ بات اتنی اہم نہیں کہ اقبال نے زمان کو حقیقت مطلقہ کہا ہے یا زمان و مکاں کا بطلان کہا ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کا فکر مسلسل حقیقت کی جستجو میں گرم سفر رہا۔

”اسرار خودی“ ایسی عظیم تصنیف کی تخلیق کے باوجود انہیں وہ ذہنی آسودگی میسر نہ ہوئی جو منزل مقصود پر پہنچ کر کسی انسان کو حاصل ہو سکتی ہے۔ ہم نے مولانا گرامی کی تقلید میں غلطی سے اقبال کو پیغمبر سمجھ لیا اور یہ فرض کر لیا کہ ہر موضوع پر اقبال نے ہمیں ایک پیغام دیا ہے اور ہم اس دل بیتاب کو نہ دیکھ سکے جو حق و صداقت کی تلاش میں سیما کی طرح رواں دواں ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے اقبال کے کلام کو اس طرح پڑھا جس طرح سے کسی غزل گو شاعر کے کلام کو پڑھا جاتا ہے اور اس کے ہر شعر، نظم کے ہر مصرعے اور نثر کے ہر فقرے کو الگ الگ اکائی سمجھ کے اس پر بحث و تمحیص کے دروازے کھول دیے۔ ہم اقبال کی شخصیت اور شاعری کی مکمل تصویر کی اکائی کو دیکھنے کی کوشش نہ کی۔ اس میں ہماری زیادہ خطا بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اقبال ایسا شاعر اور دواور نارسا شاعری کی ساری تاریخ میں پہلی بار ہمارے سامنے آیا۔ ظاہر ہے کہ ہمارے لیے ایک ایسے نووارد کو پہچاننا آسان کام بھی نہ تھا۔ ہم نے اسے ”مرا یا راں غزلخوانے شمر دند“ کے زمرے میں رکھا اور اس کے ان اشعار کو جو اس کی شخصیت اور افکار کی گتھی سلجھانے میں کلیدی حیثیت رکھتے تھے نظر انداز کر دیا۔ اگر ہم اقبال کے کلام میں اپنے مسائل کا حل ڈھونڈنے کے عوض اُن مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے جو اقبال کے دل و دماغ کے سامنے تھے تو کلام اقبال

ما دستاں خرم کہ بر منزل رسید آوارہ

من پریشاں جادہ ہائے علم و دانش کردہ طے (اقبال)

۲۔ اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں

کبھی سوز و مازومی کبھی بیج و تاب رازی

متاع من دل درد آشتائے نصیب من فغاں نارسائے

سے کہیں زیادہ لذت اندوز اور فیض یاب ہو سکتے تھے۔ اقبال کی نظم و نثر سرِ اُپاسوال
سرِ اُپا استفہام اور سرِ اُپا استفہار ہے۔ اقبال منزل نہیں جاوے منزل کا شاعر ہے اور ایک
فن کار کے طور پر یہ اُس کی عظمت کی دلیل ہے۔

مرا ز ویدہ بینا شکایت دگر است کہ چوں بہ جلوہ در آئی حجاب من نظر است

بلند تر ز سپہر است منزل من و تو براہِ قافلہ خورشید میل و فرسنگ است
اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوق خودی
در دل خاک فرو رفت و بہ دریا نہ رسید

گرچہ می دانم خیال منزل لیلا و من است
در سفر از پانچستن بہت مردانہ نیست

بر زمان یک تازہ جولانگاہ می خواہم از و
تا جنوں فرمائے من گوید دگر ویرانہ نیست

ہو ائے ناقد و منزل ندارم میرا ہم غریب ہر دیارم

ہم بہ ہوائے جلوہ پارہ کنم حجاب را ہم بہ نگاہ نار ساپردہ کنم بہ روئے تو
اقبال کی ذہنی کشمکش کا مذکورہ دور ۱۹۳۵ء تک رہا اور ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۲ء تک

کا زمانہ اس کشمکش کی شدت کا زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ Reconstruction of Religious

Thought in Islam اور جاوید نامہ قریب قریب ایک ہی دور کی تصانیف ہیں۔

ان میں زیادہ بعد زمانی نہیں ہے۔ اول الذکر ۱۹۳۰ء میں اور ثانی الذکر ۱۹۳۳ء میں لکھی
جہاں اول الذکر تصنیف میں وہ زمان کو حقیقت مطلقہ کہتے ہیں وہاں "جاوید نامہ" میں

زماں اور مکاں دونوں کو محض اعتباری قرار دیتے ہیں؛
عقل آدم بر جہاں شبِ خون زند عشق او بر لامکان شبِ خون زند

می نراند عشق سال و ماہ را دیر و زود و نزد و دور راہ را

لا زمان و دوش و فردائے ازد لا مکان و زیر و بالائے ازد

بر زمان و بر مکان اسوار شد فارغ از پیچاک این زناں شد
اور جاوید نامہ کی تکمیل کے فوراً بعد کہتے ہیں:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں
اسی خیال کو بہت قبل اقبال اس سفر میں بھی بیان کر چکے ہیں؛
راہ یک گام ہے مومن کے لیے عرش بریں
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

اسی "جاوید نامہ" میں اقبال نے زردان کو روح زمان و مکاں قرار دیا ہے۔ یہاں
خیال ایک بار پھر آئن اسٹائن کے نظریہ زمان و مکاں پر اقبال کی تنقید کی طرف جاتا ہے
جس میں اقبال لکھتے ہیں کہ زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنے سے زماں کو ایک آزاد
تخلیقی حرکت تسلیم کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اقبال اس اعتراض سے آئن اسٹائن کے نظریہ
زمان مکان کی آغلیط کرتے ہیں^۱، لیکن یہاں زردان خود روح "مکان زمان" بن کے سامنے آتا ہے۔

۱۔ زردان کہ روح زمان و مکان است مسافر را بہ سیاحت عالم علوی می برد (صفحہ ۳۱)

2،

The universe, according to Einstein, is not a kind of island in an infinite space: it is finite but boundless; beyond it there is no empty space. In the absence of matter the universe would shrink to a point. Looking, however, at the theory from the standpoint that I have taken in these

۱۔ آئن اسٹائن

یہ روح "مکان-زمان" نمودار ہوتے ہی اقبال سے کہتی ہے:

گفت زردانم جہاں را قہرِ ہم ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرِ ہم
بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من ناطق و صامت ہمہ پنجیرِ من
غنجہ اندر شاخ می بالد ز من مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پروازِ من گردد نہال ہر فراق از فیضِ من گردد وصال
ہم عتابِ بے ہم خطا بے آدم تشنہ سازم تا شرابِ بے آدم

مولانا شبیر احمد خاں غوری ان اشعار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"زردان کی کار فرمائیوں کو گننانے کے بعد اسلام کے خدائے فعال لمایید کی قدرتِ کاملہ کی چھاپ معلوم ہوتی ہیں۔ "روح زمان" زردانیت کے اصل الاصول کی توضیح کرتی ہے جس کی رو سے زمانہ "مبداءِ اولین کائنات" ہے۔

من جیاتم من مہاتم من نشور من حساب دوزخ و فردوس و حور
آدم وافرشتہ در بند من است عالم شمش روزہ فرزند من است

گزشتہ صفحہ سے آگے:

lectures. Einstein's Relativity presents one great difficulty, i.e. the unreality of time. A theory which takes time to a kind of fourth dimension of space must, it seems, regard the future as something already given, as indubitably fixed as the past. Time as a free creative movement has no meaning for the theory.

The cause and its effect are mutually so related that the former is chronologically prior to be latter, so that if the former is not, the latter cannot be. If mathematical time is serial time, then on the basis of the theory it is possible, by a careful choice of the velocities of the observer and the system in which a given set of events is happening, to make the effect precede its cause. It appears to me that time regarded as a fourth dimension of space ceases to be time. A modern Russian writer, Ouspensky, in his book called Tertium Organum conveys the fourth dimension to be the movement of a three dimensional figure in a direction not contained in itself. (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp 38, 39)

ہر گلے کز شاخ می چینی منم ام ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسم من اسیر است این جہاں از دم ہر لحظہ پیر است این جہاں
لیکن مولانا نے اس بند کے آخری دو اشعار نقل نہیں کیے:

”لی مع اللہ“ ہر کر اور دل نشست آن جو انم دے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم در میاں ”لی مع اللہ“ باز خواں از عین جاں

یہ صحیح ہے کہ ”گفت زروانم جہاں راقا ہرم“ سے ”از دم ہر لحظہ پیر است این جہاں“ تک اقبال نے زروان کی خصوصیات جس طرح سے بیان کی ہیں اُن سے گمان یہ ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن دراصل ان میں اقبال نے نکتہ یہ رکھ لیا ہے کہ یہ تمام صفات اللہ کی شیئون متعددہ ہیں اور چونکہ زمانہ استمرار شیئوں باری تعالیٰ ہی کا دوسرا نام ہے اس لیے اگر ان شیئوں یا تجلیات کا سلسلہ رک جائے تو زمان اور مکاں ہی نہیں بلکہ ان کا تصور ہی نابود ہو جائے۔ اس بند کے آخری دو اشعار جن میں حدیث نبوی ”لی مع اللہ وقت لا یسعی فیہ نبی مرسل اور ملک مقرب“ کا حوالہ ہے اسی نکتے کی گرہ کشائی کر رہے ہیں کیونکہ اگر اقبال زروان سے خدا تعالیٰ مراد لیتے ہیں تو حدیث ”لی مع اللہ“ کا یہاں محل استعمال باقی نہ رہتا۔

۱۔ مولانا شبیر احمد خاں غوری محض اپنے اعتراض کو وزن دار بنانے کے لیے اقبال کے یہ دو شعر نظر انداز کر رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان دو اشعار کی موجودگی میں مولانا کے اعتراض کی نوعیت کیا ہے۔

۲۔ مجھے اللہ کے ساتھ وہ وقت بھی ہوتا ہے (یعنی ایسا قرب حاصل ہو جاتا ہے) کہ اس قرب میں نہ اُس وقت کوئی نبی یا مرسل بار پا سکتا ہے نہ فرشتہ ”مقرب“۔ مطلب یہ ہے کہ ایسا وقت بھی آجاتا ہے جب وقت کا احساس ہی فنا ہو جاتا ہے۔

یوں تو زمان کا قریب قریب ایسا ہی تصور۔ "گفت ز روانم جہاں راقاہرم" بھگوت گیتا میں بھی آیا ہے۔ لیکن اقبال نے لفظ زروان قدیم پہلوی اور زند سے لیا ہے اور زند میں یہ لفظ زمان نامحدود کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور اس سے تقدیر بھی مراد لی جاتی ہے۔ اقبال بھی اپنے اس دورِ فکر میں زمانے کو تقدیر کا مترادف قرار دیتے ہیں اور اس کی تشریح یوں کرتے ہیں:

"وقت کو جب ہیئت و ترکیب کے اعتبار سے ایک مکمل نظام تصور کیا جاتا ہے تو قرآن کے الفاظ میں اسے تقدیر کہا جاتا ہے اور تقدیر ایک ایسا لفظ ہے جس کے مفہوم کو بڑی حد تک مسلمان اور غیر مسلمان علما نے غلط سمجھا ہے۔ تقدیر زمان ہی ایک صورت ہے لیکن امکانات کے انکشاف سے قبل کی صورت۔"

۱۔ کرشن نے ارجن سے کہا: میں سر اپا آتش، زمان ہوں۔ کائنات کو بر باد کر دینے والا یہاں میرا مقصد ان لوگوں کو فنا کرنا ہے۔ اگر تو اس وقت گرم عمل نہیں بھی ہوگا تو بھی یہ تمام دشمن کی فوج میں صف بستہ جنگ آزما زندہ نہیں رہیں گے (یہ تمام جنگ جو لوگ پہلے ہی میرے ہاتھوں قتل ہو چکے ہیں۔ اے ارجن! تجھے تو صورت بظاہر ایک ذریعہ ہی بنتا ہے)۔

گیتا کا یہ شلوک پڑھتے وقت مجھے کلام پاک کی یہ آیت اکثر یاد آ جاتی ہے "کل شیء بالک الادیہم"۔ اس آیت کی شرح میں یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں: اس کا ترجمہ عموماً اردو اور انگریزی میں یوں کیا جاتا ہے کہ ہر شے ہلاک (فنا) ہونے والی ہے (زمانہ آئندہ) حالانکہ بالک میں زمانہ مستقبل کا مفہوم ہرگز نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب ہے کہ ہر شے اس وقت معرض فنا میں ہے یا اس وقت معدوم ہے چنانچہ امام غزالی لکھتے ہیں کہ "تمام کائنات کی ذات ہر وقت معدوم ہے یعنی اس وقت بھی معدوم ہے" نیز مولانا عثمانی مرحوم حاشیے میں لکھتے ہیں کہ ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے۔ (صفحہ ۵۱۳ قرآن مجید مطبوعہ مدینہ پریس کاپنور)۔

2-

It is time regarded as an organic whole that the Quran describes as 'Taqdeer' on the destiny a word which has been so much immedastood both in and outside the world of Islam. Destiny is time regarded as prior to the disclosure of its possibilities (The Reconstruction of Religious Thought in Islam).

مولانا شبیر احمد اسی نظریے پر معترض ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم زروانیت کی اختراع ہے اور تعلیم اسلام سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین نے بھی اس مسئلے پر ”روح اقبال“ میں بحث کی ہے لیکن اس بحث کو بڑی حد تک نامکمل چھوڑ دیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

”جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمان کے فرشتے زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ زمان و مکان کا فرشتہ اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتا ہے۔ باتوں باتوں میں زروان جیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتا ہوں اور پیاس کو بجھاتا بھی ہوں۔ یہ تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے۔ شاخ میں غنچہ بغیر میرے حکم کے نہیں کھلتا اور گھونسلے میں جو چڑیاں چھپاتی ہیں تو وہ بھی میرے اشارے پر۔ غرض کہ سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے۔“

زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علم کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلے کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لیے از بس ضروری خیال کرتا ہے۔“

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے اس بحث میں اس اہم نکتے کو چھیڑا تک نہیں کہ زروان یعنی روح زمان و مکان کے ساتھ اقبال نے وہ خصوصیتیں وابستہ کی ہیں جو صرف ذات الہی

ما اگرچہ اس تحریر میں ڈاکٹر یوسف حسین خان نے ایک بار زروان کو زمان و مکان کا فرشتہ لکھا ہے لیکن حاشیے میں وہ پھر زروان کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”قدیم ایرانی الہیات میں زمان کا فرشتہ ہے“ حالانکہ اقبال خود زروان کو روح زمان و مکان کہہ کے قاری سے اس کا تعارف کراتے ہیں۔ گویا ڈاکٹر یوسف حسین خان کے نزدیک اس سوال کی کوئی اہمیت نہیں کہ زروان زمان کا فرشتہ ہے یا ”مکان۔ زمان“ کا۔

کے ساتھ متصف ہو سکتی ہیں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ روح زمان و مکاں یہ بھی کہتی ہے کہ:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست آن جو انمردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من بنا شمع در میاں لی مع اللہ باز خواں از عین جاں
مولانا شبیر احمد خاں غوری نے مذکورہ بالا دو اشعار نظر انداز کرتے ہوئے اپنا اعتراض بال جبریل کی نظم ”مسجد قرطبہ“ کے سلسلے میں یہ کہہ کر دہرایا ہے:
”آخری شاہکار جس میں انھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا،
”بال جبریل“ ہے جو ۱۹۳۵ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔“

دراصل اقبال نے مسئلہ زمان پر اپنے غور و خوض کو کبھی معطل نہیں کیا۔ نہ ہی ”بال جبریل“
اُن کا آخری شاہکار ہے جس میں ”انھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا ہو۔“
”بال جبریل“ کی نظم ”مسجد قرطبہ“ کے بعد اس مسئلے پر اُن کے افکار ”ضرب کلیم“ اور
”ارمغان حجاز“ تک آتے آتے اقبال کے نظریہ ”زماں میں جو تبدیلی رونما ہوئی اُس کا ذکر
کرنے سے قبل ڈاکٹر عالم خوند میری کے خیالات سے مستفید ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔
ڈاکٹر عالم خوند میری اس مسئلے کی گرہ کشائی کرتے وقت منطق کو نہیں بلکہ وجدان کو
رہنما بناتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا تجزیہ کرتے وقت
ہمارے لیے مناسب طریق کار یہی ہے کہ ہم اقبال کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ اُس
کے وجدان کی روشنی میں کریں کیونکہ کسی بھی کورسے فلسفی کو ”کبھی حیرت کبھی مستی کبھی
آہ سحر گاہی“ کی منزل سے گزرنے کی توفیق حاصل نہیں ہوتی۔ یہ سعادت شاعر فلسفی
کے نصیب میں تو آ سکتی ہے زمرے فلسفی کے حصے میں نہیں۔

۱۔ میں اس مسئلے کی

عالم خوند میری اپنے مقالے

عقدہ کشائی یوں کرتے ہیں:

It was not Iqbal the philosopher, who became conscious of the importance of time. On the contrary, it was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience.

ڈاکٹر عالم خوند میری نے اس قصر فکر کی تختِ اول کو جس سلیقے اور حسن کے ساتھ اپنی جگہ پر رکھا ہے اس کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں لیکن اس کے فوراً بعد ہی آپ اس سلسلے میں اقبال کے نظریہٴ زمان کی متعدد منزلیں مقرر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

As a young poet he had a vision of the devastating aspect of time.

اپنے اس دعوے کی دلیل میں عالم خوند میری، اقبال کی نظم ”حقیقت حسن“ پیش کرتے ہیں۔ یہاں میں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ ”حقیقت حسن“ ۱۹۰۵ء کی نظم ہے اور یہ نظم اقبال نے اس وقت کہی جب وہ پہلی بار یورپ پہنچے تھے۔ اس نظم کا خیال بقول اقبال ایک جرمن نظم سے ماخوذ ہے۔ خیر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء تو بہت دور کی بات

ہے۔ ۱۹۰۸ء تک جب ان کی دوسری تصنیف Development of Metaphysics

in Persia شائع ہوئی انھوں نے نظریہٴ زمان و مکان سے کوئی علاقہ نہیں رکھا۔ اس وقت تک تک بلکہ ۱۹۱۰ء تک ان کی نظم و نثر اور مکاتیب اس موضوع سے قطعاً خالی ہیں ۱۹۱۰ء کا ذکر بھی میں اس لیے کرتا ہوں کہ اس برس کی ایک نظم ”سیر فلک میں یہ شعر:

حلقہٴ صبح و شام سے نکلا

اس پُرانے نظام سے نکلا

موجود ہے درندہٴ دراصل اگر دیکھا جائے تو ۱۹۱۴ء سے قبل جب کہ مثنوی ”السرارِ خودی“

چھپی ان کی نظم، اردو یا انگریزی نثر یا مکاتیب میں کہیں بھی دور دور تک تصورِ زمان کا سراغ نہیں ملتا۔ اقبال کے یہاں devastating aspect of time کا تصور ملتا ضرور

ہے لیکن اپنی قطعی صورت میں یہ پہلی بار ”پیامِ مشرق“ میں نظر آتا ہے جس میں وقت کہتا ہے:

چنگیزی و تیموری مشقے زغبار من
لیکن اس کے ساتھ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے وقت یہ بھی کتنا ہے:

پنہا بہ ضمیر من صد عالم رعنا ہیں
صد کو کب غلطان ہیں صد گنبد خضر ہیں

یا

از جان تو پیدا یم در جان تو پنہا نم

یا

من رہر و تو منزل من مزرع و تو حاصل

اور "پیام مشرق" ۶۲۵ کی تصنیف ہے۔ اس تصور کو کھینچ کے ۶۱۹۰۵ تک لے جانے کا بظاہر کوئی جواز نظر نہیں آتا۔

اس کے بعد یہی تصور جاوید نامہ (۶۱۹۳۲) میں بھی نظر آتا ہے جب کہ "زروان کہ روح زمان و مکان است" زندہ رود سے کتنا ہے:

زروانم جہاں راقا ہرم

لیکن یہاں بھی یہ تصور یہیں تک محدود نہیں رہتا بلکہ روح زمان و مکان ساتھ ہی یہ بھی کہتی ہے:

لی مع اللہ ہر کرا و رد دل نشست

ڈاکٹر عالم خوند میری نے "حقیقت حسن" کو اقبال کے تصور زمان کی پہلی منزل قرار دینے کے بعد "خضر راہ" کو یہ کہہ کر آخری منزل قرار دیا ہے۔

Finally, in Khuzr-i-Rah (The Guide), the last poem of "Bang-i-Dara", the concept of time as a ceaseless duration emerges.¹

۱۔ یہاں میں یہ عرض کر دوں کہ "بانگ درا" کی آخری نظم "خضر راہ" نہیں ہے بلکہ "طلوع اسلام" ہے۔ اگرچہ دونوں نظموں میں زمانی بعد بہت زیادہ نہیں ہے۔ صرف دو برس کا فرق ہے لیکن دونوں نظموں کے ماحول اور پس منظر میں (باقی اگلے صفحہ پر)

ڈاکٹر عالم خوند میری نے اقبال کے تصورِ زمان کی پہلی اور آخری منزل کا تعین کرنے میں ایک طرح سے مختصر رستے کو اپنایا ہے اور اس کے بعد آپ نے اگرچہ اسرارِ خودی، پیامِ مشرق، جاوید نامہ اور بال جبریل کے حوالوں سے اقبال کے نظریہٴ زمان کی نشان دہی بڑے عالمانہ انداز سے کی ہے لیکن ڈور کا سرا آپ کے ہاتھ سے نکل گیا ہے۔ چنانچہ وہ اس مقالے کے آخری حصے میں انتہائی مایوسی کے ساتھ کہتے ہیں:

Iqbal clearly says that beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to exclude Him from any reference to other egos. He calls the space and time the possibilities of ultimate ego, only partially realized in the shape of mathematical time and space. These two statements put together do not convey a clear idea.

در اصل ڈاکٹر عالم خوند میری نے اقبال کے وجدان کو اپنا رہنما بنانے کے باوجود یہاں آکر پھر منطق کا سہارا لے لیا کیونکہ دونوں بیانات میں کوئی تضاد یا الجھن نہیں ہے۔ صرف اقبال کے فقروں کی ترتیب بدل دینے سے ”غلط فہمی بہت ہے۔ عالم الفاظ گزشتہ صفحہ سے آگے:

زمین آسمان کا فرق ہے (زمان و مکاں کا فرق ہے)۔ ”خضر راہ“ ۲۱-۱۹۲۰ء میں کہی گئی جب ابھی ”نیچتا ہے ہاشمی ناموس دین مصطفیٰ“ اور ”خاک و خون میں مل رہا ہے ترکمان سخت کوش“ کا صدمہ تازہ تھا اور مشرق وسطیٰ کے مسلمان مایوسی اور ناامیدی کے طوفان میں غرق تھے اور دو برس بعد جب مصطفیٰ اکمال نے یونانیوں کو شکست دے کر اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ ترکمان سخت کوش صرف خاک و خون میں طننے ہی کے لیے پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ یونانیوں کو شکست فاش دینے کے ساتھ ہی ساتھ سمرنا کو فتح کر کے برطانوی ارادوں کو خاک میں ملا سکتا ہے تو اقبال کے یہاں یہ سارا تاثر ”طلوع اسلام“ کی صورت میں ظاہر ہوا اور

ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ جو سراپا ناز تھے ہیں آج مجبور تیار
افتح سے آفتاب اُبھر گیا دورِ گراں خوابی عروقِ مردہ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا

میں اکبر" کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ اقبال کی مکمل تحریر صحیح ترتیب کے ساتھ یوں ہے :

There is, however, one question which will be raised in this connection. Does not individuality imply finitude? If God is an ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity accounts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void, but a structure of inter-related events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series¹.

یہاں اقبال کا یہ کہنا کہ Space and time are interpretations (مکان کیا ہے اک

انداز بیان ہے) دراصل اقبال کے نظریہ زمان و مکان کی آخری اور قطعی صورت ہے۔

۱۹۳۰ء کی تصنیف ہے لیکن یہ حقیقت Reconstruction of Religious Thought in Islam

Beyond Him and apart from His creative activity there is neither time nor space.

(نہ ہے زمان نہ مکان لا الہ الا اللہ)

اقبال پر وقتاً فوقتاً منکشف ہوتی رہی اور جہاں ایک فلسفی کا دماغ اس حقیقت سے پرے بھٹکتا بھی رہا وہاں یہی حقیقت اس کے وجدان کو چمکاتی بھی رہی اور اسے کیفیت اطمینان بھی بخشی رہی۔ یہاں پھر ڈاکٹر عالم خوند میری کے یہ دو جملے جن میں ایک بیفہرہ صداقت

دکھائی دیتی ہے میں دہرا تا مناسب سمجھتا ہوں:

It was not Iqbal the philosopher who became conscious of the importance of time. It was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience.

فکری اعتبار سے اقبال کا نظریہ زمانہ "اسرار خودی" سے "پیام مشرق" اور "پیام مشرق" سے "جاوید نامہ" تک جن منزلوں میں سے گزرا ان کی ایک ہلکی سی جھلک سطور بالا میں پیش کی جا چکی ہے۔ بال جبریل کے متعلق مولانا شبیر احمد خاں غوری جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے لکھتے ہیں۔ آخری شاہکار جس میں انھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا "بال جبریل" ہے جو ۱۹۳۵ء میں منظر عام پر آئی لیکن اقبال کی تصانیف مولانا شبیر احمد خاں کے اس دعوے کی تائید نہیں کرتیں۔ بال جبریل کے بعد ضرب کلیم اور ضرب کلیم کے بعد ارمغان حجاز شائع ہوئی اور دونوں میں اقبال کا نظریہ زمانہ و مکاں مختلف منزلوں سے گزرتا نظر آتا ہے۔ بال جبریل ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی اور ضرب کلیم ۱۹۳۶ء میں۔ ان دونوں کتابوں کا بعد زمانی محض برائے نام ہے لیکن یہی وہ دور ہے جب اقبال کے نظریہ زمانہ میں ہمیں ایک واضح تبدیلی نظر آتی ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس وقت تک حدیث مذکور لا تسبوا الدہر فان الدہر ہوا اللہ کے مفہوم پر اقبال شاید دوبارہ غور کر چکے تھے اور حدیث کے اس مفہوم تک پہنچ چکے تھے کہ زمانے کو برا نہ کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ مقلب زمانہ ہے۔ چنانچہ ضرب کلیم کے ابتدائی صفحات ہی میں اقبال کا نظریہ زمانہ اس شعر کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے:

خرد ہوئی ہے زمانہ و مکاں کی زنجاری

نہ ہے زمانہ نہ مکاں لا الہ الا اللہ

صرف یہی نہیں بلکہ اس دور میں زمانہ کو ان خصوصیات سے لا تعلق قرار دیتے ہیں جو حقیقت مطلقہ کی خصوصیات ہیں اور پیمائش زمین و مکاں کو محض ایک مقام فکر قرار دیتے ہیں:

مقام فکر ہے پیمائش زمانہ و مکاں مقام ذکر ہے سبحان ربی الا اعلیٰ

اس کے بعد ارمغان حجاز شائع ہوئی جو علامہ مرحوم کا آخری مجموعہء کلام ہے۔ اُس میں
 زماں کے متعلق اقبال کا نظریہ اسرار خودی اور جاوید نامہ میں بیان کیے ہوئے نظریے سے
 بالکل بدلا ہوا نظر آتا ہے اور یہی اس کی ارتقائی اور قطعی صورت ہے جس کی طرف اس
 بات چیت میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اُس زمانے میں اقبال نے اردو یا انگریزی نثر میں کوئی
 کتاب تصنیف نہیں کی ورنہ ممکن ہے وہ زماں کے بارے میں اپنے نظریے کی یہ صورت
 زیادہ وضاحت سے پیش کرتے اور شاید اُس وقت حدیث مذکورہ کا بالکل لفظی ترجمہ
 نہ کرتے بلکہ اکثر و بیشتر علمائے اسلام کے تتبع
 Don't vilify time for time is God
 میں لفظ دہر سے خدا کی صفت ارادی مراد لیتے اور ترجمہ کچھ اس انداز کا ہوتا کہ :

Do not vilify time for time is an essential element of Ultimate Reality.

اور یہ اس لیے بھی قرین قیاس ہے کہ اپنے لیکچر Knowledge And Religious
 Experience. میں اقبال نے حدیث مذکورہ کا جو ترجمہ پیش کیا ہے اُس سے اوپر کی سطر
 میں اقبال ہی کا کیا ہوا سورہ النور کی چوالیسویں آیت کا ترجمہ یہ ہے :

God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight.

اور "ارمغان حجاز" کی اکثر رباعیات سے اس خیال کی تائید بھی ہوتی ہے۔ ان
 رباعیات میں "دہر" کو اُن خصوصیات کا حامل نہیں بتایا گیا جو ذات باری تعالیٰ کے
 لیے مخصوص ہیں مثلاً :

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است گرفتار طسم کاف و نون است
 دل ما گر چہ اندر سینہ ماست ولیکن از چہان ما بیرون است

جہان دل جہان رنگ و بو نیست در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
 زمین و آسمان و چار سو نیست دریں عالم بحر اللہ ہو نیست
 غالباً یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اس نظریے پر نظر ثانی اقبال نے "بال جبریل" کے

زمانے ہی میں شروع کر لی تھی اور جب وہ وہ سلسلہ روز و شب کو نقشِ گرجا دثات اور
جیات و ممات کہہ رہے تھے اُسی زمانے میں اُنھوں نے دہراور حقیقت مطلقہ کے خصال
میں امتیاز کرنا شروع کر دیا تھا اور اس قسم کے افکار کا اظہار شروع ہو چکا تھا :

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑا سے دل فغان صبح گاہی امان شاید ملے اللہ ہو میں
خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے جہاں روشن ہے سوز لا الہ سے
فقط اک گردشِ شام و سحر ہے اگر دیکھیں فروغِ مہر و مہ سے
اس ضمن میں ہال جبریل ہی دو نظمیں ”ساتی نامہ“ اور ”زمانہ“ خاص طور سے قابلِ
ذکر ہیں جن میں آپ کہتے ہیں :

زمانہ کہ زنجیرِ ایام ہے دموں کے آلٹ پھیر کا نام ہے

تری آگ اس خاکداں سے نہیں جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر

(ساتی نامہ)

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہو گا یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ
مرے غمِ پیچ کو بخومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیرا اُس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

اور گلشنِ راز جدید تو زبورِ عجم کے ساتھ ہی ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی۔ اس میں یہ حقیقت
کہ زمان و مکاں حقیقت مطلق نہیں ہیں بلکہ اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان اشعار میں
نمایاں ہوتی ہے :

سہ پہلو این جهان چون چند است
جہان طوسی و اقلیدس است این
زمانش ہم مکانش اعتباری است
کمان را زہ کن و آماج دریاب
مجموع مطلق و ریں دیر مکانات
حقیقت لا زوال و لامکان است
کراں او دروں است و برون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است
ابد را عقل مانا سازگار است

چو انگ است از فلک را دوست دارد
حقیقت را چو ماسد پاره کردیم
خود را لامکان طرح مکان بست
زمان را در ضمیر خود ندیدیم !
مہ و سالت نمی آرد بیست جو

بخود رس از سر بنگامہ بر خیز

تو خود را در ضمیر خود فرو ریز

تن و جان را دوتا گفتن کلام است
بجان پوشیدہ رمز کائنات است
عروس "تن" از صورت و حیاست

تن و جان را دوتا دیدن حرام است
بدن حالے از احوال حیات است
نمود خویش را پیرایہ با بست

حقیقت رو نیست خود را پرده باف است

کہ از رازات در افکاش است

بدان را تا فنگ از جا برجا دید
کلید سبزه بطرس شمارد

نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید
کہ با حاکمی کارے ندارد

بکارِ حاکی مکر و فتنے میں تن بے جان و جان بے تنے ہیں
 خرد را یاد دل خود ہم سفر کن یکے بر ملت تر کاں نظر کن
 گویا زماں کو حقیقت مطلقہ نہ سمجھنے کا دور ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز سے
 پہلے بھی اقبال پر گزر چکا تھا۔

بلکہ جہاں تک مکان و لامکان کا تعلق ہے اسے بھی وہ ۳۵-۳۲ میں محض
 ایک اصطلاح یا اندازِ بیان سے زیادہ اہمیت دینے کو تیار نہیں تھے چنانچہ
 کہتے ہیں:

وہی اصل مکان و لامکان ہے مکان کیا شے ہے اندازِ پیاں ہے
 خضر کیونکر بتائے کیا بتائے اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

حرفِ آخر

اقبال ایک وسیع مطالعہ شاعر تھے اور یورپ کے ان مفکرین کے علاوہ چین شرق و مغرب کا شاید ہی کوئی مفکر ہو جس کی تحریروں اور افکار کا انھوں نے بغور مطالعہ نہ کیا ہو۔ یہ مطالعہ انھوں نے انتہائی فراخ دلی سے کیا لیکن اس کے باوجود انھوں نے حقیقت کو اردوؤں کی نظر سے نہیں بلکہ اپنی نظر سے دیکھنے کی کوشش کی۔

میاں آب و گلِ خلوت گزیدم ز اناطون و سنارابی بیدم
نہ کردم از کسے در یوزہ چشم جہاں از جنہ بہ چشم خود نہ دیدم
اور اگرچہ انھوں نے قدم قدم پر اپنے نظریات مغربی مفکرین کے مقابلے میں پیش کیے ہیں اور مغربی فلسفے کو فرنگی شیشہ گر ہی اور فرنگی بت کدہ وغیرہ کے نام سے یاد کرتے ہوئے جا بجا فلسفہ مغرب کی نارسائی کی جانب اشارے کیے ہیں۔ مثلاً

مے از مے خانہ مغرب چشیدم بجان من کہ در دسرحہ دیدم
نشتم بانکو یان منہنگی ازاں بے سوز تیر روزے ندیدم

یہ محراب مسجد سوگب کون کہا اقبال نے شیخِ حرم سے
فرنگی بت کدہ میں کھو گیا کون ند مسجد کی دیواروں سے آئی

یا
 اٹھان شیشہ گراں فرنگ کے احسان
 سفال بہت سے سینا و جام پیدا کر

یا
 پڑھ لیہ میں نے علوم شرق و غرب
 رُوح میں باقی ہے اب تک درد کرب
 لیکن مغربی علم و فن کے جن پیشموں سے انھوں نے اپنی پیاس بجھائی ہے ان کا ذکر بڑی کشادہ دلی
 اور احسان و مہمانداری سے کیا ہے۔ ابھی اقبال کی طالب علمی کا زمانہ تھا کہ پروفیسر آرنلڈ جو
 گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے استاد تھے ملازمت سے سبکدوش ہو کر واپس لندن
 چلے گئے۔ اقبال کے دل میں انھوں نے تو ذوقِ علم کا بڑا تھکا وہ ابھی تک پوری طرح برگد
 بار نہیں لایا تھا۔ اقبال کو اس بات کا حسرت تھا کہ پروفیسر آرنلڈ کے چلے جانے
 سے ان کا علم و فلسفہ مغرب ادھور رہ گیا ہے۔ چنانچہ اپنے اس درد کرب کا اظہار آپ نے
 اس نظر میں کیا جو انھوں نے آرنلڈ کی یاد میں "نالہ ذاق" کے عنوان سے کہی:

ذرا میرے دل کا خورشید آتش دہنے لگا
 آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما پھٹنے کو تھا
 نخلِ یہ کی آرزوؤں کا رہا ہونے کو تھا
 آہ کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہوئے کو تھا

ابیرِ رحمت دامن از گلزارِ من بہرچید و رفت :

اند کے بغیرِ یہ بے آرزو بارید و رفت

طالب علم کی یہ خواہش انھیں کسی پہلو پر نہیں لے دیتی۔ چنانچہ پروفیسر آرنلڈ کو کلیم
 ڈرو وینا سے علم کے بعد انھیں علم کا ذوق یوں بیان کرتے ہیں :

توڑ کر نکلوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

صرف یہی نہیں بلکہ عمر کے ہر حصے میں اپنے نظریاتی اختلاف کے باوجود وہ مغربی علوم کا ذکر
 ایک طالب علمانہ خلوص سے کرتے ہیں اور اس کی مثالیں

ع خرد افروز و مراد رس حکیمانِ فرنگ (پیامِ مشرق)

ع علوم تازہ کی سر مستار گناہ نہیں (مالِ حجاز)

ان کی نثری تحریروں میں بھی جابجا نظر آتی ہیں۔ اصل میں اقبال کے نظام فکر کی تصویر
نیٹشے کے اس جملے میں دیکھی جاسکتی ہے :

”انسان کی عظمت اس میں ہے کہ وہ ایک پُل ہے نہ کہ مسافر۔“
اور اقبال کے فکر و نظر نے جس فن کارانہ کمال کے ساتھ مشرق و مغرب کے درمیان کب
پُل کا کام دیا ہے وہ ہمارے مشرقی ادب کا متاعِ گراں بہا اور لازوال سرمایہ ہے۔

۲۴۶
اقبال اور اُس کا عہد، اقبال اور مغربی مفکرین، اقبال کی کہانی

اور
اقبال اور کشمیر

کے بعد
برصغیر کے نامور شاعر اور نقاد حکیم نانہ آزاد کی نئی تصنیف،

بچوں کا اقبال

جس میں اقبال کی مختصر سوانح حیات کے علاوہ اقبال کا وہ سارا
کلام درج ہے جو اقبال کے مختلف اوقات میں

بچوں کی ذہنی، اخلاقی، مذہبی اور روحانی تربیت کے پیش نظر
موزوں کیا

یہ کتاب جو اسکولوں میں پڑھنے والے بچوں کی
ضروریات کو پیش نظر رکھ کر مرتب کی گئی ہے اُن بڑی ٹھوکے
لوگوں کے لئے بھی افادیت کی حامل ہے

جو اقبال اور تعلیم اقبال سے دلچسپی رکھتے ہیں۔

بچوں کا اقبال

اقبال صدی تعاقب کے دوران میں اقبال پر ایک درخت ہے

نیا ایڈیشن

کتابت و طباعت کی منزلوں میں

مکتبہ علم و دانش، مزنگ، لاہور

اقبال اور اقبالیت کے موضوع پر

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

کی تصنیفات اور تالیفات

۵۰/- روپے

۴۰/- روپے

۱۰۰/- روپے

۱۲۰/- روپے

۸۰/- روپے

۴۰/- روپے

۲۵۰/- روپے

مرثعہ اقبال

اقبال اور اس کا عہد

اقبال اور مغربی مفکرین

اقبال اور کشمیر

اقبال : ایک ادبی سوانح حیات

اقبال : زندگی، شخصیت اور شاعری

اقبال کی کہانی

۴۰/- روپے

IQBAL: HIS POETRY
AND PHILOSOPHY

۱۷۵/- روپے

IQBAL : NEED AND ART

۱۰/- روپے

بچوں کا اقبال

۵۰/- روپے

ہندوستان میں اقبالیات

میلنے کا پتہ:

مکتبہ علم و دانش، مزنگ، لاہور

جگن ناتھ آزاد

اور

اُس کی شاعری

لکھنے والے :

دقار عظیم	مانی بھائی مرحوم	آل احمد سرور
نما علی خاں	سکرشن موہن	سر عبدالقادر مرحوم
نریش کمار شاد	ناریش پریاپ گڑھی	خواجہ احمد عباس
تیغ الہ آبادی	فراق گورکھپوری	محمود جالندھری
کلام حیدری	عبدالمجید سالک	عدم
سعید سہروردی		

اور ہندوستان کے متعدد اسکریٹکار

مُرتبہ :

حمیدہ سلطان احمد
سکرٹری انجین ترقی اردو — دہلی
چوتھا ایڈیشن
قیمت : پچاس روپے
میلنے کا پتا :

مکتبہ علمی و دانش، مزنگ، لاہور

فکرِ اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آسکتی جب تک ہم اپنے
محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں میں یہ عرض کروں گا کہ فکرِ اقبال
کے مکمل تجزیے کے لیے ہمیں اور دُور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم اور
فلسفی تھے اور اُنھوں نے تحصیلِ علم کے لیے رسولِ اللہ کی اس حدیث پر عمل
کیا۔ ”اَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ كَانَ بِالصَّيْنِ“

جگن ناتھ آزاد

